إهـــــــداء ٢٠٠٩

الدكتور / حسين عبده حسين احمد

جمهورية مصر العربية

مناهج تفسير المعرفة

Explanation of Knowledge

دكتور
محمد عزيز نظمى سالم

طبعة | ٠٩٦ م

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالي :

﴿ ن والقلم وما يسطرون[1] ﴾

آية رقم ١ من سورة القلم مكية

تصدير

سبق التنويه فى كتابنا المعنون باسم (دراسات ومذاهب) الصادر عام ١٩٨٨م الإشارة إلى مقولة الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن سينا الطبيب الفيلسوف المحقق والعالم الفاضل: «أن كل معرفة وعلم أما تصور وأما تصديق؛ والتصور هو العلم الأول ويكتسب بالحد... والتصديق إنما يكسب بالقياس...، فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التى تكون مجهولة، فتصير معلومة بالروية. وكل واحد منهما أى (الحد والقياس) – منه ماهو حقيقى – ومنه ما هو دون حقيقى ولكنه نافع منفعة ما يحسبه – ومنه ما هو باطل مشبه بالحقيقى، والفطرة الإسانية فى الأكثر غير كافية فى التمييز بين هذه الأصناف ولولا ذلك لما وقع بين العقلاء إختلاف ولاوقع لواحد منهم فى رأية تناقص ... إلخ» هذا ما أورده تفصيلاً فى كتابة الموسوعى «الشفاء» وأوجزه فى مختصره (النجاة) فى الجزء الأول منه المسمى بالحكمة المنطقية [الطبعة الثانية عن ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م طبعة القاهرة المسماة بطبعة الكردى].

لذا كان الشك منهاجاً للمفكر والفيلسوف والعالم والفقيه ولكل مشتغل بالبحث والدرس ولايستقيم التفكير واليقين إلا بمنهج واجتهاد عقلى بهدف التفسير والتحليل والتأمل والتركيب والمقارنة والقياس، وأمتدت مجالات هذا المنهج البرهانى فى مجالات الفكر والتفسير سواء فى النسق العام للمعرفة الكلية أو العلوم الجزئية، فى الفكر الدينى والفكر الفلسفى والفكر العلمى. وعلى هذا نجد أن مجال أو مبحث نظرية المعرفة أو العلم يستهدف التفسير والتنظير الذى يختلف فيه مفكر أو مفسر عن آخر أو

مذهب عن مذهب آخر ولا غضاضة فى أن نستخدم مصطلحاً أقرب إلى لغة العلم والإشتقاق المنهجي أى (الميثودولوجيا) وهو التفسير كعملية منهجية عقليه فيه تستند إلى قوانين الفكر وفطرته وبديهيته وإلى التصور الواضح والتصديق اليقينى فتأتى النتائج مفسرة للمقدمات مضيفة علماً إلى علم ومعرفة إلى معرفة وقد يختلف مفسر عن آخر حسبما يستند إلى مسلماته وفروضة.

ولعل تاريخ الفكر المعرفى بالنسبة لمبحث الأبستمولوجيا منذ أقدم العصور وعلى تعاقب حلقات الفكر ويزخر بالعديد من التفسيرات بين المذاهب والمفسرين بصدد إشكاليات أو مسائل أو مشكلات تتعلق بطبيعة المعرفة ومصدرها وأداتها. ولكى نستبين المذاهب والمواقف والتيارات بصدد المعرفة ونظريتها العامة يتعين علينا أن نحدد الملامح الأساسية لمناهج التفسير والتى تنظر إلى المعرفة كنسق تراكمى وفى إطار وحدة المعرفة حتى تكتمل دائرة الفكر والعلم والدين فنتعرف على العديد من النظريات والشرائع والمذاهب، ليس فى إطار الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية فحسب بل فى إرتباط وحدة النسق المعرفى للعلوم الأخرى الفيزيائية والرياضية وغيرها فالإنسان من خلال عملية الفهم يستطيع أن يفسر ويعلل الظواهر ويفسر لعلاقات السببية أو العلية للظواهر وللوقائع وللأحداث. دون أن يقع فى زلل الخرافة أو الآلية الصماء.

ولعلنا إذا ما تناولنا أهم المذاهب أو المدارس أو النزعات المفسرة للمعرفة إنما تستند فى ذلك إلى تاريخ تسجيلى لتطور المعرفة والقدرة المفسرة على إيضاح حقيقة العلاقات والأشياء إستناداً إلى منهج التفسير والفهم الكيفى.

١٩٩٥ د. محمد عزيز نظمي سالم

مدخل للدراسة

لنبدأ الدراسة كمدخل عام فما يجب أن نعرف وكيف تعرف وما قيمة ما نعرفه وما نطاق معرفتنا. مع تضمن المدخل نقداً للمعرفة بأنواعها وخصوصاً المعرفة العلمية.

فالكلمة الدالة على نظرية المعرفة بالانجليزية Theory of Knowlege وبالألمانية Erkentnissthe ovie وبالفرنسية Cennaissance أو épistemologic.

فالكلمة الأخيرة تدل عند بدء الدارسين بمعنى فلسفة العلوم – وهى تختلف عن علم مناهج البحث Methodologie وتختلف عن المنطق أو التركيبة أو الإفتراضية.

إنما هى دراسة نقدية للمبادئ والفروض والنتائج بمختلف العلوم دون الرؤية النفسية مع الأخذ فى الاعتبار العلاقة المنطقية أساساً إن البعض يرى أن المعرفة هى دراسة العلاقة بين الذات والموضوع فى نقل المعرفة.

ويتضمن المعجم الفلسفى عند laland كلمة الإبستمولوجيا épistemolgie (انظر كتاب د. عبد الرحمن بدوى، مدخل جديد إلى الفلسفة، الطبعة الأولى والثانية ٧٨ بالعربية، ص ٦٧ ومابعدها).

ولعلالمعرفة العلمية هى أعلى درجات المعرفة. فهى نتاج عقلى يتطابق مع الواقع وعلى حد قول أنشتين من أن العلم ليس مجموعة قوانين للواقع، إنه إبتكار العقل بواسطة الأفكار والتصورات والنظريات التى ترتبط بالعالم والواقع.

من الإنطباعات الحسية. ومن إبتكارات العقل التي تنظم الإنطباعات الحسية بالمكان وبالحركة وهو ما يؤكد الرياضيات من أن المكان وحدات متصلة هندسية ذات أبعاد ثلاثة كما أن الطبيعيات تسملت بالطاقة والقوة والسرعة فأدت إلى نظريات الميكانيكا وكان الخيال الإبداعى فى المعرفة العلمّية إبتكاران فى القول بالجزئيات Particules والعدل بالمجال Chap وبالقول بالقصور الذاتى وبنظام الإحداثيات لوصف أحداث الطبيعة والقول بنظرية التسوير أو التكميم Quanta فأتاح بذلك فرصة الإنفصال من المكان لا الإتصال وكذلك قوانين الإحتمال والنسبية بدلا من قوانين الحتمية والضرورة المطلقة.

وأول:من قول ألبرت A.Ein-tein وهو فى كتابهما - [Flammarion - Paris] L'enoluliondes idées en physique

«إن التصورات الفزيائية إبتكارات أو إبداعات للنقل وليست محددة فقط بالعالم الخارجى وفى محاولتنا لفهم العالم، يمكن أن نسبة ذلك بالإنسان الذى يحاول فهم جهاز ساعة معلقة فهو يرى العقارب تتحرك ويسمع دقات الساعة بدون أن يفتحها ليكتشف الجهاز الذى بداخلها ويتلقى زكاءه يحكمه أن يتصور هذا الجهاز الداخلى».

وهذه المقولة تشبه قول كلودبرنارد C.Bernard فى كتابة المدخل إلى الطب التجريبى قولة «إنه يتعين بالضرورة أن تقوم بالتجريب مع وجود-فكرة مكتوبة من قبل، و العالم يتجوب الطبيعة وفقاً لمختلف الفروض التى تستند إليه.

وتناولنا لموضوع الدراسة يُعتبر تعمقاً لمبحث المعرفة أو نظرية المعرفة[1] كما يصنفها معظم مشاهير المتخصصين فى البحث والدرس الفلسفى، حيث يتفق ورأى مع «كولبة» وغيرهما حول تقسيم مباحث أو موضوعات الفلسفة إلى مبحث الوجود ومبحث المعرفة ومبحث القيم.

ويكاد مبحث الأول يختلط بالفكر الدينى والفكر البشولوجى بصورته الفجر أى المثيولوجيا. ولعل الحل الدين حسم قضايا وتساؤلات الوجود والخلق والعدم، وأصبحت معظم التساؤلات ومحاولة الإجابات بصدد الوجود وصور (الله) العالم الموجودات الإنسان من وجهة نظر المذاهب الفكرية أو الفسلفة على إمتداد تاريخ الفكر والحضارة الإنسانية.

ويكاد أيضا أن يكون مبحث القيم تناول من مجالات فرعية من الطعام الجزئية كعلم الاجتماع أو علم النفس أو علم الأخلاق أو علم الجمال أو علم المنطق والمناهة ويقى مبحث المعرفة هو الجانب الذى يتنازعه كل من الفلاسفة والعلماء وبعض أصحاب النزعة الصوفية، ولايزال الحوار والمناظرة قائمة وكل تيار من أصحاب الرأى يستند إلى مقولة (إن العلم بمخترعاته وإكتشافاته وإنجازاته قد بهر العقل الإنسانى ولسنا فى حاجة إلى جدليات وتساؤلات التى لايحسمها الجدل الفلسفى الخالص. أو أن هذه التساؤلات تفوق المنهج العلمي والتجريب كما أنها تفوق التصور العقلى ومقولاته تعبر فقط عن حالة عرفانية أو بعيدة وإلهام أى إدراك مباشر لا بالفعل ولا بالحس.

---

(١) يقرر وولف بأن مباحث الفلسفة هى الأنطولوجيا أى الوجود والإبستمولوجيا أى المعرفة والألسيولوجيا أى القيمة. أنظر الكتاب فلسفة المحدثين والمعاصرين ترجمة أستاذنا د. أبو العلا عفيفى طبعة القاهرة ١٩٣٩ م. (المقدمة).

لذا فموضوع المعرفة لايزال في حاجة إلى إرتياد أغواره وأبعاده زوايا متعددة (كالعلم والتجربة والفلسفة والعقل والتصوف والذوق) إمتاد تاريخ الفكر ومذاهبة.

وعلى مر العصور وتاريخ المجتمعات البشرية والحضارات وإزداد الاهتمام بتحليل المعرفة الإنسانية لدى الفلسفة والفلاسفة أبان القرن السابع عشر إلى يومنا هذا بالرغم من أن القرن السابع عشر يعتبر مرحاً للكشف والإبتكار العلمى ونظرياته ومخترعاته.

ولنتناول نظرية المعرفة فى إطار الموضوع ونشير أو نلمح إلى المرحلة التاريخية أو المذهبية ذلك لأننا نلتزم بالمنهجية التى تنتهجها الفلسفة العامة.

ولنكن أكثر تحديداً لدراستنا من خلال العناصر التالية :

أولاً : طبيعة المعرفة

ثانياً : مصدر المعرفة

ثالثا : حدود المعرفة

وتيسيراً على الدارس يُحمل بنا أن نحدد موضوع الدراسة أو تشكله البحث أى (نظرية المعرفة).

ولنضرب مثلا على ذلك :

إنسان - فى الغالب مرفقة كاتب أو مؤلف - يجلس أمام مكتب، أمامه أوراق[1] وأقلام ومصباح كهربى وساعة تدق وأرفف بها كتب وبالحجرة

(١) نظرية المعرفة د. زكى نجيب محمود، طبعة القاهرة ١٩٥٦، ص ١٠ ومابعدها.

نافذة يظهر من خلالها العالم الخارجى كالسماء ولونها الأزرق وبعض الأشجار الخضراء وإذا فتحت النافذة فهناك أصوات للعربات والسيارات والأشخاص...

وقد تتداعى مع المخيلة بعض المعارف السابقة أو المشاعر نتيجة للمشاهدة المباشرة أو نتيجة السمع أو القراء أو الإستنتاج، فهذه كلها خبرات ومعارف تتصل ببعضها من خلال معطيات أو أدوات الحس (كالسمع والرؤية والتذوق والشمع واللمس).

وبجوار هذا الكاتب معقد أو منضدة وقطة أليفة مستأنسة «وفاز» به زهور فهل هذه الأدوات والأشياء المدركة لما يحيط بها من أشياء - قد تكون القطة الأليفة تدرك بعضا من الأشياء لكنها لاتتجاوز العقل ورد الفعل.

إن هذه العناصر التى تشارك هذا الكاتب فى حجرته غير قادرة على إكتساب المعرفة أو تواصل التجربة والخبرة وتنحصر هذه المهمة أو الوظيفة فى الإنسان أعنى الكاتب الذى يقدر على تفسير المعرفة ... وبمعنى أكثر تحديداً فالمعرفة هى علاقة بين الذات أى لإنسان المدركة وبين الموضوع أى موضوع المعرفة. وطبيعى أن تختلف آراء ومذاهب الفكر الفلسفى عندما يدلون بدلوهم فى طبيعة المعرفة ومصدرها وحدودها.

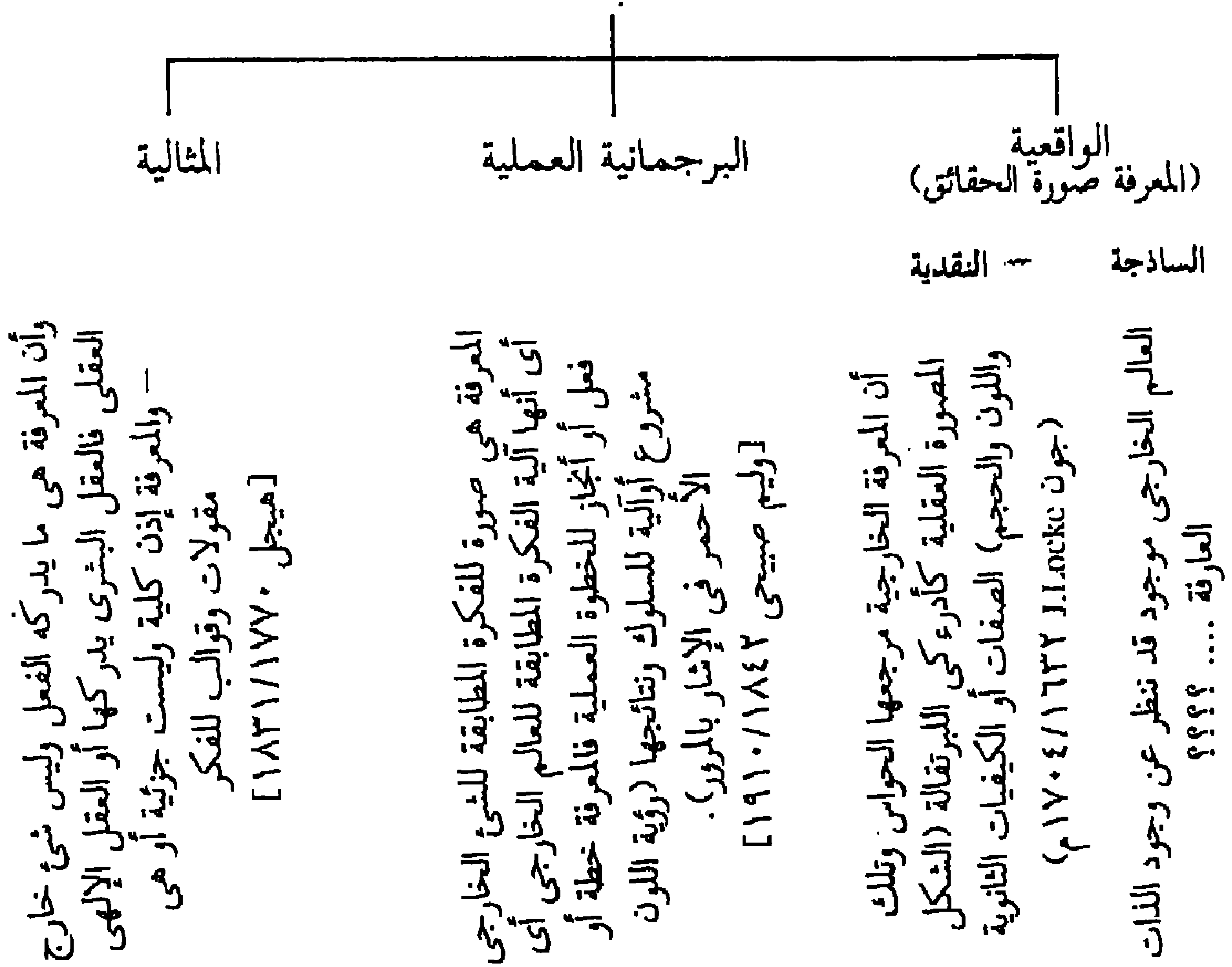
ومهما أختلف الفلاسفة وتنوعت مذاهبهم فإن الإجابات تنحصر على أسئلة ثلاثة :

(١) ما طبيعة المعرفة بقطع النظر عن الحقيقة فى المعرفة؟

(٢) ما مصدر معرفة الإنسان؟

(٣) ما حدود معرفة الإنسان؟

ونستعرض طبيعة المعرفة من خلال الرسم البيانى التالى:



والتسأول هنا ماهى الأبستمولوجيا Epistemologie ؟

نجد أن تعريف الأبستمولوجيا، فى القاموس الفلسفى الذى أشرف على وضعة «لالاند» يقول LaLand «تعنى هذه الكلمة فلسفة العلوم ولكن بمعنى أكثر دقة. فهى ليست دراسة خاصة لمناهج العلوم لأن هذه الدراسة موضوع للميثولودولوجيا وهى جزء من المنطق، كما أنها ليست تركيباً أو توقعاً حدسياً للقوانين العلمية (على الطريقة الوضعية) إنها بصفة جوهرية الدراسة النقدية للمبادئ والفرضيات والنتائج العلمية، الدراسة الهادفة إلى بيان أصلها «المنطقى لا النفسى» وقيمتها الموضوعية، والإبستمولوجيا تتغير

عن نظرية المعرفة بالرغم من أنها تمهيد لها وعمل لاغنى منه من حيث أنها تدرس المعرفة بتفصيل وبكيفية بعدية فى تنوع العلوم والموضوعات لافى وحده الفكر».

التحديدات السلبية والإيجابية التى يقدمها تعريف «لالاند» للإبستمولوجيا.

التحديد السلبى

أ – التمييز بين دراسة مناهج العلوم كدراسة وضعية وبين الإبستمولوجيا من حيث أنها دراسة تبحث فضلاً عن المناهج فى الأسس والنتائج على أن التمييز لايعنى الفصل بينها لأن ترابطها ضرورى من حيث أن الإبستمولوجيا لايمكن أن يتسغنى فى دراسته النقدية عن دراسة مناهة العلوم.

ب– التمييز بين الإبستمولوجيا وبين الفلسفة الوضعية التى يقال عنها تركيب أو إستباق للقوانين العلمية حيث أن الفلسفة الوضعية ليست تركيب بين النتائج المختلفة بل مجرد تنسيق بين النتائج يقوم على ربط كل جديد منها بالمجموع كما أنها ليست إستباقاً لذلك النتائج.

جـ– التمييز بين الإبستمولوجيا وبين نظرية المعرفة نجد أن هناك توفيق الأول يقرب بينهما والثانى يبعد بينها الإبستمولوجيا الفلاسفة هم أميل إلى الموقف الأول حيث أنهم يدون أن علاقة الإبستمولوجيا علاقة نوع بجنس. أما الموقف الذى يباعد بينهما يرى أن بناء نظرية فى المعرفة لن يكون إلا محاولة لإدخال صبغة المطلق على ماهو نسبى وهى بالتالى محاولة لإدخال العلم المتطور باستمرار ضمن نسق فلسفى مغلق.

التحديد الإيجابى

تعريف «لالاند» يقول «أنها بصفة جوهرية الدراسة النقدية للمبادئ أو الفرضيات والنتائج العلمية الهادفة إلى بيان أصلها المنطقى لا النفس وقيمتها وأهميتها الموضوعية».

ما يلزم تحديده هنا هو معنى النقود والتعريف بجوده فى البحث فى الأصول المنطقية للمبادئ والفرضيات والنتائج العلمية المشكلة الإبستمولوجية مشكلة علمية لا فلسفية هذا التحديد سيوضح النقد فى مهمة الإبستمولوجيا فالنقد لايعنى إقامة مشكلة فلسفية بناء على قيام نظريات علمية جديدة بل هو يعنى بيان الدلالات المعرفية لتلك النظريات.

المهام التى سيقوم بها الإبستمولوجيا

«باشلاء» يرى أن مهمة الإبستمولوجيا هى متابعة أثر المعارف العلمية فى بينه الفكر. لما يرى أن مهمة الإبستمولوجيا يمكن أن تكون هى التحليل النفسى للمعرفة الموضوعية كما يرى أن الإبستمولوجيا لها ومهمة أخرى هى التى يدعوها إبراز القيم الإبستمولوجية أن بيان دلالة الإكتشافات العلمية من الناحية الثقافية العلمية ومن الناحية النفسية. «أما بياجيه Jean Piagé» يجعل مهمة الإبستمولوجيا البحث فى تطور المفاهيم العلمية بحيث تكون الإبستمولوجيا صلة بين علم النفس التطورى والإبستمولوجيا العامة «هذا الإعتبار يؤدى بياجى إلى إعتبار الإبستمولوجيا علماً لافلسفة.

الفلسفة والإبستمولوجيا

يرى «جان بياجيه» أن الإبستمولوجيا يمكن أن تعتبر علما من العلوم الإنسانية ذلك لأنه إذا كان ما أدى إلى إستغلال كل علم من العلوم الإنسانية بذاتة هو التحديد المضبوط لجملة من المسائل التى يعتبرها موضوعه الخاص والجملة من طرق البحث التى تكون فى مجموعها منهج هذا العلم فى دراسة موضوعة فإن يصح إعتبار الإبستمولوجيا علماً إنسانياً كباقى العلوم.

فللإبستمولوجيا موضوع ومنهج محددان :

أما موضوعها ←— فهو المعرفة العلمية حيث تكون الإبستمولوجيا فى نظر بياجى نظرية المعرفة العلمية

أما المنهج ←— فتستفيده الإبستمولوجيا من علم النفس التكوينى وبذلك يكون المنهج قائماً فى دراسة الكيفية التى تتكون بها المعارف العلمية وتنمو

هذا الإقتراح الذى يتقدم به «بياجى» بإعتماد الإبستمولوجيا على علم نفس تكوينى وبإعتبارها جينئذ علماً إنسانياً نجرج الإبستمولوجيا إذن من مجال التفكير الفلسفى ليجعل منها تفكيراً علمياً فى المعرفة العلمية.

الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة

إن بناء نظرية عامة فى المعرفة خاصية لازمت كل الفلسفات الكبرى وهو صوره من التأويل الفلسفى المثالى للمعطيات العلمية لفترة تاريخية

محددة من تاريخ العلم وعلاوة التأويل تبرز فى أن أية فلسفة تقوم بمثل هذه المحاولة ترفع إلى مستوى المطلق قيماً نسبية بإعتبارها تعكس مرحلة موضوعية من تطور المعرفة العلمية فنجد أن الفيلسوف الألمانى «كنط» نموذج لهذه القضية هذا لأن «كنط» قد بنى نظرية فى المعرفة تعتبر من أقوى المحاولات فى هذا المجال ثم لأن هذه النظرية التى كانت تجد صدقها فى التوافق مع معطيات علم مرحلة معينة. لقد عرف العلم بفضل مساهمة مجموعة من العلماء تطورت وعملت بالتدريج على تخليص البحث العلمى فى الطبيعة من أثار طرق ومضامين البحث فى العصور الوسطى. وقد دافع رواد العلم عن الطريقة التجريبية حيث أن الثورة التجريبية لم تكن تعتمد على ضرورة إستخدام التجريب بل قامت على أساس المزاوجة بين التجريب والرياضيات فى تحصيله النتائج العلمية والتعبير منها تعبيراً دقيقاً.

حيث أن إستخدام الطريقة العلمية كان يستند إلى خلفتين :-

أ - تفسير الطبيعة إنطلاقاً من الإعتقاد ببساطتها الرياضية.

ب- تحويل كل الظواهر الكونية إلى مجموعة من القوانين البسيطة.

إن نجاح العلوم الرياضية والفيزيائية تكون الأساس الذى بنى عليه سؤال «كنط» حول طبيعة المعرفة العلمية والشروط التى تكون فيها تلك المعرفة ممكنة ولفهم هذه العلاقة ينبغى أن نبحث فى علاقة نظرية المعرفة الكنطية بالمفاهيم الأساسية فى النسق النيوتونى.

هناك بهذا الصدد مفهومان أساسيان هما :-

مفهوم الزمان - مفهوم المكان

والزمان والمكان فى مفهومهما النيوتونى متصفان بصفة الإطلاق كما أن «نيوتن» ميز بين الزمان والمكان.

فيرى «نيوتن» أن «الزمان المطلق الحقيقى والرياضى يسرى بصوره منظمة متماثلة ويدعى ديمومة. أما الزمان النسبى الظاهرى فإنه هذا القياس الحسى والخارجى بجزء ديمومة يؤخذ من الحركة. تلك مقاييس الساعات والشهور بدل الزمان الحقيقى.

الزمان «إذن» مطلق لأنه يمكن أن يدرك دون أرتباط بالأحداث التى تقع فيه.

كذلك الشأن بالنسبة للمكان. «فالمكان خارج علاقته بالأشياء يظل تبعاً لطبيعة متماثلاً وثابتاً على الدوام أما المكان النسبى فهو هذا القياس أو البعد المتحرك للمكان المنطلق وهو مايقع تحت إحساسنا للأجسام».

الخصائص التى تميز الزمان وبالنسبة لتطور المعرفة الإنسانية يتحول البحث هنا إلى بحث عن نظرية عامة فى المعرفة وعن طبيعة العقل والكيفية التى تسمح بها تلك الطبيعة بمشروعية المعرفة الميتافيزيقية.

فلسفة «كانط» فى ضوء الإبستمولوجيا المعاصرة، وفى ضوء العلم المعاصر لنا :

١- إن أول ملاحظة يمكن إصرارها بصدد نظرية المعرفة الكنطية إنها لاتتفق وأهداف الإبستمولوجيا حيث أن أهمية كنط أنه بدلا من توجيه البحث إلى الموضوعات الميتافيزيقية التقليدية فروجه البحث أساساً إلى القدرة العارفة عند الإنسان هادفاً إلى بيان حدود المعرفة هذا يمثل من

جانب تمهيداً للدراسات الإبستمولوجية. ولكن مثل هذا التصور يرفض ذلك أن الإبستمولوجيا ليست بحثاً فى العقل البشرى إلا بهذا المعنى الذى يؤكده باشلار عندما يجعل من مهام الإبستمولوجيا البحث فى أثر تطور المعارف العلمية فى بنية العقل فير ان الإبستمولوجيا التى هى مبحث فى المعرفة أساساً ليست لأجل ذلك بحثا فى طبيعة العقل البشرى وفى حدود قدرته على المعرفة.

٢- إن نظرية المعرفة الكنطية ليست بحثاً فى أسس مشروعية المعرفة العلمية فحسب بل هى فضلاً عن ذلك بحث فى مشروعية المعرفة الميتافيزيقية. والإبستمولوجيا المعاصره تختلف عن نظرية المعرفة فى أنها لاتجعل مشروعها البحث فى مشروعية أى نمط من أنماط المعرفة بما فى ذلك المعرفة العلمية التى هى موضوع تحليلها. ليست الإبستمولوجيا تأسيساً لمشروعية المعرفة العلمية. فبالأولى أن تكون محاولة لتأسيس المشروعية المتعلقة بالمعرفة الميتافيزيقية.

٣- إن تناقص أية نظرية فى المعرفة يتجلى فى أذنها تضفى على ذاتها وبكيفية غير مشروعة صفة الإطلاق. فبينما ينطلق الفيلسوف المؤسس لنظرية المعرفة من مرحلة خاصة من تطور المعرفة العلمية وبالتالى من تطور الفكر البشرى فإنه يريد أن تصبح النتائج التى يصل إليها بصددطبيعة العقل تامة ونهائية ولكن هذا الوهم يندثر مع تقدم المعارف العلمية التى قد تتجاوز المرحلة العلمية التى قامت نظرية المعرفة بالإنطلاق منها. بل وقد تهدم كثيراً من المعارف التى تعتبر أساساً لتلك المرحلة العلمية.

هكذا تتبع النقد الذى يمكن أن يوجه إنطلاقاً من العلم المعاصر إلى فلسفة كنط يمكن أن يكون نموذجاً للكيفية التى تتفتح بها نظرية فى المعرفة تبنى على علم عصرها وهو مرحلة معينة من تاريخ العلم تسعى بفضل ما تتخذه من تصميم وإطلاق إلى أن بترو معاصره لكل تاريخ العلم ولكن تقدم العلم يجعل وهم الفيلسوف يتوفر ويؤدى به إلى أن يكون بالتدريج أكثر فأكثر تعارضاً مع النتائج المتجددة دوماً للتفكير العلمى. وبهذا يجب أن تسير الإبستمولوجيا من أجل إنجاز مهامها بصورة إيجابية فى الطريق المعاكس لنظرية المعرفة يكون على الإبستمولوجيا أن تتنبه إلى القيم المعرفية المعاصرة لها وإن تدرك هذه القيم فى نسبيتها إلى فترتها من تاريخ العلم المعاصر لها أما بناء نظرية فى المعرفة فإنه معها يكن مجهوداً ضخماً معقداً يصبح حقيقة متجاوزة بفضل تطور المعرفة.

الإبستمولوجية وحدود المعرفة العلمية

من الصور التى يتخذها التفكير الفلسفى فى العلم والتى لايمكن قبولها بوضعها إبستمولوجيا القول بحدود العلم وهذه خقيقة قد تتضمنتها بصور مختلفة كل النظريات المثالية فى المعرفة. فهما دائماً تميز بين نمطين من المعرفة فتضع المعرفة العلمية من درجة دنيا بالنسبة لمعرفة أسمى قد تكون هى التى تصور عن العقل متخلصاً من سلطة الحواس أو عن الحواس.

فنجد «أفلاطون» يميز بين معرفة المحسوسات التى تعتمد على شهادة الحواس وبين معرفة المثل بوصفها حقائق مطلقة من حيث أنها لاتتم للعقل إلا حين تتحد من سلطته معطيات الأساس. أما «ديكارت» فهو أيضا يميز بين ما تستطيع المعرفة التى تعتمد الحواس أن تمدنا به وبين الإدراك العقلى لحقيقة ذلك الشئ من جوهرة.

أن تقدم العلم يتجاوز تقسيمات مثل التى يقوم بها هذه النظريات فى المعرفة.

فلسفة برغسون Bergçon

برغسون يهتم بالمعرفة العلمية بصفة عامة ولما جد من نتائج تلك المعرفة بصفة خاصة وفى جميع العلوم بما فى ذلك العلوم الرياضية والفيزيائية أو العلوم البيولوجية والفيزيولوجية أو العلوم النفسية والاجتماعية ولكن هذا الإهتمام لايمكن أن يعتبر إهماماً إبستمولوجيا لكونه يريد إحتواء النتائج العلمية لاستغلالها لأهداف تبريرية تخرج عن العلم وتدخل فى إطار الدفاع عن نسق الفلسفات الميتافيزيقية.

هناك جوانب ثلاثة يتضح من خلالها موقف برغسون :

١- تمييزه بين العلم والميتافيزيقا على مستوى الموضوع والمنهج.

٢- دفاعه عن المنهج الإستنباطى فى علم النفس.

٣- تعميمه لمفهومه عن الديمومة بحيث لايقتصر على أحوال النفس فحسب بل يشمل كل الظواهر الكونية.

أولاً تمييزه بين العلم والميتافيزيقا

يميز برغسون بين العلم والميتافيزيقا من حيث الطريقة التى يفكر بها كل منهما فى موضوعة ومن حيث قدرة كل من الطريقتين على إدراك الحقيقة المطلقة لموضوعها.

يقول برغسون بصدد التمييز بين طريقة العلم وطريقة الميتافيزيقا «إذا

قارناً بين تعريفات الميتافيزيقا ومفاهيم المطلق رأينا الفلاسفة يجمعون رغم إختلافاتهم الظاهرة على التمييز بين طريقتين فى معرفة شئ من الأشياء مختلفين إختلافا عميقاً. الأول تتضمن أننا ندور حول هذا الشئ. والثانية تتضمن أننا ننفذ فيه الأولى متوقفة على الجهة التى ننظر منها إليه والثانية لاتتوقف على أية جهة من جهات النظر ولاتعتمد على أىّ رفد من الرموز. فأما المعرفة الأولى فيقال أنها تقتصر على النسبى «أما المعرفة الثانية حيثما كانت ممكنة فيقال إنها تبلغ المطلق».

الطريقة الأولى: تلك التى تقف عند الدوران حول الشئ ولاتبلغ إلا معرفة نسبية به هى طريقة العلم. الطريقة الثانية تلك التى تتخذ سبيلاً إلى بلوغ معرفتها النفاذ إلى باطن الموضوع فهى طريقة الميتافيزيقا.

الطريقة الثانية: إختبار علم النفس لأنه يتناول الموضوع النموذجى لتطبيق منهج برغسون الحدس وذلك لأن منهج الحواس يقوم على تطبيق الذات الدراسية على الموضوع المدروس فإن هذا الإنطباق يتم فى صورة مثلى عندما يكون الذات هو موضوع الدراسة. كما لادخل إلى حقيقة حياتنا النفسية عن طريق التحليل أو عن طريق التركيب بل أن الحياة النفسية هى هذا الواقع الذى يتعاطف معه والذى ينفذ إدراكنا له إلى باطنة أى إلى حقيقة المطلقة لذلك يدرك الموضوع لا فى مكونة الظاهرى بل فى ديمومته العميقة. أن موضوع علم النفس هو الحياة النفسية من جهة ماهى متصفة بالديمومه فإن الطريقة العلمية سواء كانت تحليلاً أو تركيباً لن تصل إلى حقيقة هذا الموضوع المطلقة ذلك لأن كل محاولة لتطبيق طريقة الدراسة العلمية على أحوال النفس لن تعمل إلا على أن تجتزئ بكيفية مصطنعة من مجموع حياتنا النفسية حالة نفسية نفترض فيها الثبات.

فى التاريخ الواقعى لعلم النفس تجاوز عملى لوجهة نظر برغسون التى بها نموذجاً للفلسفات التى إذ تجعل ومهمتها الأولى إزاء العلم عندما نفكر فيه أن تضع حدوداً لمعرفته تكون فلسفة تتجاوزها القيم المعرفية الناتجة عن تقدم العلم دون أن تستطيع تقويم نفسها كإبستمولوجيا قادرة على متابعة تلك القيم المعرفية الجديدة والأعراب عنها إعرباً موضوعياً.

فلسفة برجسون صوره من صور المحاولات التى قامت بها الفلسفات المشاية المعاصره إلى تأويل نتائج العلم بالصورة التى تحول نتائج ذلك العلم عن الأهداف الخاصة بها فتنقلها من كونها قيماً معرفية متعلقة بتاريخ العلم إلى كونها دعامة فلسفية لنسق فلسفى جاهز ولايمكن القول أن مثل هذه الفلسفة يمكن أن تعتبر تفكيراً إبستمولوجيا نادراً على أن يلعب دوراً إيجابياً من تطور الأفكار العلمية ذاتها. للإبستمولوجيا قولاً بحدود العلم وإستحالته.

الفكر الفلسفى والروح العلمية

إن إستخدام الإنسان الفلسفة فى ميادين بعيده عن أصلها الفكرى عملية دقيقة دائماً لأن الإنسان الفلسفية عندما تنقل بهذه الكيفية تصبح عقيمة أو مضلله وتفقد فعالية تماسكها الفكرى وهى فعالية ندرك مقدار تأثيرها عندما نعود إلى النظر فى تلك الإنسان فى أصالتها الحقيقية فلسفة العلوم منحصره بين طرفى المعرفة فى دراسة المبادئ العامة عند الفلاسفة وفى دراسة النتائجم الجزئية عند العلماء وتستفيد ذاتها بين عائقين إبستمولوجيين متعارضين تجد أن من التفكير العام. فى الفلسفة التى تريد أن تكون حقا مطابقة للفكر العلمى الذى هو فى تطور مستمر إن تنظر بعين الإعتبار إلى أثر المعارف العلمية على بنية الفكر.

من نظرية المعرفة إلى الإبستمولوجيا

يحتوى كل مذهب فلسفى من المذاهب الفلسفية الكبرى على تصور عام عن المعرفة. لقد كانت مشكلة المعرفة إحدى المشكلات الكبرى التى طرحت باستمرار خلال التاريخ الطويل للفكر الفلسفى وكان الموقف من هذه المشكلة من المميزات التى يمكن بفضلها التمييز بين المذاهب الفلسفية المختلفة. إن نظرية المعرفة هى هذا الجزء الخاص من كل مذهب فلسفى بالبحث فى مسألة المعرفة من أجل إقتراح حل معين لهذه المسألة.

تتميز نظرية المعرفة فى كل المذاهب الفلسفية الكبرى بميزتين بارزتين:

١- ترتبط نظرية المعرفة بجملة مواقف المذهب الفلسفى الذى تصور عنه بحيث يرتبط حلها من حيث طبيعته بطبيعة الحول التى يقدمها ذاك المذهب للمشكلات الفلسفية الأخرى والتصور الذى يقدمه لنا أى مذهب فلسفى عن المعرفة يوجد دائماً فى علاقة جدل التأثير لحملة تصنورات هذا المذهب عن مجموع المسائل التى ينتدب نفسه لإقتراح حلول عنها.

٢- حيث أنه يوجد فى لاوعى كل مذهب فلسفى شعور لايعبر عن نفسه صراحة إلا فى النادر بأن الحلول المقترحة من لونه هى حلول نهائية للمسائل التى يتناولها بالدرس، فإن كل نظرية فى المعرفة[١] تقدم إلينا كما لو كانت تتضمن الإجابات الحاسمة والنهائية عن كل الأسئلة المتعلقة بمسألة المعرفة كمشكلة فلسفية.

---

(١) ماهى الإبستمولوجيا د. محمد الوقيدى طبعة بيروت.

نجد أن المنبره الأولى لاتتنافى والنظرة الموضوعية التى لاتريد أن تنظر كل نظرية فى المعرفة من حيث علاقتها بالمستوى المعرفى للفترة التاريخية التى نتجت فيها وبجملة المشاكل المعرفية والفلسفية العلمية التى عاصرتها ومن جهة أخرى فإنه لايمكن أن يكون مذهب فلسفى ما قد إنتدب نفسه لإنجاز بعض الأهداف النظرية دون أن ينعكس سعيه لبلوغ هذه الأهداف على نظريته فى المعرفة[1].

أما الخاصية الثانية لنظرية المعرفة فهى ما تثير إشكالاً وهى ما تبرر قيام المجال المعرفى الجديد الذى ندعوه بالإبستمولوجيا والذى يريد أن يقوم كبديل عن نظرية المعرفة فى صورتها التقليدية. فكل نظرية فى المعرفة تنسب إلى نفسها أما تكون حلاً نهائياً وحاسماً لمسألة المعرفة التى تقوم عليها ومع نسبية المستوى المعرفى الذى سمح لها بطرح مسألة المعرفة ضمن إشكالية معينة.

إن الإبستمولوجيا ليست استمراراً لنظرية المعرفة لأنها تحاول ألا ترتبط مثل نظرية المعرفة بالأهداف العامة لنسق فلسفى ما . ومن جهة أخرى فإن الإبستمولوجيا ليست جزءاً من نظرية المعرفة خاص بالبحث فى المعرفة العلمية. ذلك لأن الإختلاف الأساسى بين نظرية المعرفة والإبستمولوجيا أنه لأهداف للإبستمولوجى فى بناء نظرية عامة فى المعرفة فبالأولى أن يكون لهذه النظرية إعتباراً الإجابة النهائية والحاسمة بصدد مسألة المعرفة.

إن ما تهدف إليه الإبستمولوجيا[2] هو أن تكون ضمن صورة العلاقة

---

(١) ماهى الإبستمولوجيا د. محمد الوقيدى طبعة بيروت.

(٢) تاريخ الفلسفة د. محمد عزيز نظمى سالم ، ص ١٠٧ .

الجديدة بين الفلسفة والعلم البديل عن نظرية المعرفة الكلاسيكية ذلك أن التقدم الكبير الذى حصل عليه العلم منذ بداية عصر النهضة الأوربية الحديثة وماينتج عن هذا التقدم من تغير صورة العلاقة بين العلم والفلسفة. قد أدى إلى أن تنفذ نظرية المعرفة الكلاسيكية وظائفها وأن تصبح بالتدريج فى تناقص متزايد مع التطور العلمى.

أما بالنسبة للفلسفة الخالصة من خلال مذاهبها الفلسفية وشخصياتها فنجد أن هيوم Hume (مع أن المفهوم عنه أنه تجريبى بحت بالمعنى الذى يذهب إلى أن كل فكرة تأتى من الحس) فنحن نعتقد مع ذلك أنه تجريبى من نوع معين فهو يرى بوضوح كبير أن، التجربة (كما يفهمها التجريبيون عادة) ليست كافية لتجعلنا نفهم كل المبادئ المهمة للعليا، ففى هذا المبدأ شئ ما لانستطيع شرحه بالملاحظة الخاصة، نعم أنها العادة وميل العقل، يذهبان بنا إلى أن نتوقع ملاحظة العقل كما لوكان نتيجة تابعة. هذا وربما ويكون ملاحظا أن نظريات لوك وهيوم كانت نتائج منتظرة ديكارت فى الأفكار تلك النظرية التى قدمت لنا صعوبة فى فلسفتة مازلت قائمة عند التجريبيين.

أما «أوجست كونت»، و «هربرت سبنسر» فقط أعطيا صيغة قوية للنظرية الأمبيريقية على أساس إعتماد كل ما فى عقولنا على الشروط الخارجية فقد أدركا العالم الخارجى كمكون صراحة لأفكارنا وفى حدود هذا المعنى نستطيع القول أن هذين الفيلسوفين الوضعيين قريبان جداً من المبدأ التجريبى. وقد ذهب المذهب التجريبى فى توسع مستمر أولا مع فكرة التداعى وثانيا مع فكرة العادة التى التى أضافها هيوم فى القرن ١٨ ثم مع نظرية التطور فى القرن ١٩ ... أما عن فهم الضرورة لقانون العلية فإن هيوم

قد رجع بأفكارنا عنه إلى العادة أعنى إلى شئ مستقل عن الإحساسات المعنية وقد كان مفهوم أن هذه المحسات أسبابا، وكانت العلة قوة طبيعية غامضة تعبر عن الخير العام الذى كان محبوباً والذى دعوا له فى القرن ١٨. ومما لاشك فيه أن صورة النظرية الإمبيريقية التى وضعت تحت تأثير فكرة التطور قد جعلتها أقل خطراً فربما هناك صفات (مكتسبة) قد إنتقلت من الآباء إلى الأبناء ثم ظهرت لنا أخيراً كما لو كانت عامة وضرورية. هذا وعلينا عند إختبار المذهب التجريبيب أن ندرس أولا المقصود من كلمة Experience هذه اللفظة تعنى (فى الفلسفة اليونانية) الشئ الرتيب وهو ما يقابل المعرفة العملية (كما تعرف الآن). وقد تغير معنى هذه اللفظة تحت تأثير العلم لأن العلماء بدأوا تجاربهم ولم يقنعوا بمجرد الملاحظة (هذا رغم أرشميدس قد قام ببعض التجارب) فهنا نلاحظ نوعا من الديالكتيك أصابت التغيرات بمعنى الكلمة.

وهناك تجربة أخرى غير التجربة، التصوف. فمثلا مدام جيون قد عاينت الشهود الآلهى، وفى هذا المعنى نتكلم عن تجربة عقائدية، ويذكرنا هذا الكتاب الصغير لوليم جيمس فى إختلاف هذه التجارب الدينية. والآن وبدون أن ندعى قول شئ محدد قول التجربة الدينية نستطيع القول مع ذلك أن (التجربة) لها معنى أوسع مما كان لدى الأمبيريقيين الخلص، وتلك فكرة قد أكدها وليم جيمس فقد قابل التجربة التى يدركها الإنسان كما عند هيوم ومل تلك التجربة التى تقوم على أساس عناصر منفصلة قابلها بتجارب تقوم على علاقات بين هذه العناصر وقد أكد شعورنا بهذه العلاقات بألفاظ مثل But - and.

والتجريبيون في الواقع لم يقنعوا بهذا الإدراك المحدود للتجربة ولانكون على صواب إذا ما إعتبرنا بصددهم أن كل ما هو فى فكرنا مستقى من العالم الخارجى فهنالك ما يسمية لوك أفكار الإنعكاس tile as of reflection وحتي بصدد هيوم هناك ظواهر – (العادة) وهى فى واقع الأمر علاقات بين ظاهرة، ثم هناك ظاهرة (نشاط) أعنى الملاحظة التى أدت ببعض الفلاسفة إدراك تجريبية أكثر إتساعاً، وهنا يجب أن نضع باركلى بالذات ومين دى بيران، هذا إذا ما أردنا أن نعتبرهما تجريبين إطلاقا. نرى لذلك صعوبة تعريف كلمة Empericism ولكن لنحاول على الأقل أن نجد بعض عناصرت المشتركة بين معانى هذه الكلمة. ونحن نجد بالفعل دائما مقابلة بين ماهو موجب فى تصور كلمة تجربة فالمعروف عن التجربة الدينية زنها سالبة، مع أن فيها أرهاصات ورياضات، وفى الموعد المقصود تستقبل النفس ما تستقبل من نشوة. والتجربة العلمية هى موجبة فى جوهرها ولكن فى نفس الوقت (تقبل) الإجابة التى تعطينا الطبيعة أياها... فصعوبة تعريف المذهب راجع كما نرى لهذا الإختلاف العظيم بين النظريات الإمبيريقية، فنحن بين: أما أن نجد إمبيريقية شاملة تقبل التجربة ليس فحسب من الخارج بل من الداخل كذلك وعلى ذلك يتقدم نشاط العقل ونقترب جدا من العقليين، وأما أن نجد إمبيريقية بحتة وهى فى النهاية تجريبية مادية تستعطى على أن تكون فى المعرفة أو أن تكون من هذه الناحية ميا تفيزيقية فبصدد هيوم وباركلى عندنا تجريبيان مثاليان وهما من ناحية أخرى مع الماديين أعنى الواقعيين الماديين مثل لوك. وهنا جزء من التجريبية واقعى من ناحية ومثالى من ناحية أخرى.

وبتلخيص تأكيدات التجريبيين قد يصح القول أن التجريبى يرغب فى أن

يرجع كل حادث عقلى إلى عناصره فيذهب بذلك إلى نوع من أنواع الذرية العقلية للأفكار. ولكن يبرز حينئذ السؤال: أكانت هذه الأفكار آتية من الخارج؟ (وهذا هو حل لوك وهيوم مع تحفظات قد نضعها فى الأهمية) أم كانوا هم أنفسهم يمثلون العالم الخارجى (كما أعتقد باركلى)؟ فهنا أيضا نجد نوعاً من الديالكتيك فى مضمون التجريبية نفسها، فأما أن نرجعها إلى مادية وحينئذ سنظل فى حيرة بصدد نظرية الأفكار وأما أن نرجعها إلى المثالية. ومع أن التجريبية على حق من ناحية المبدأ، إلا أننا يجب القول بأن إختلاطها بالمذهب المثالى سيظل متراجحاً، فالتجريبيون يستطيعون دائماً الإشارة إلى شئ ما محسوس يستطيع أن يكون أساساً لفكرة مجردة أو أساساً لمبدأ العقل مثلاً. طير الطائر يستطيع أعطاءنا فكرة الخط المستقيم وترجع الماء يستطيع أن يعطينا فكرة القوس والمقياس وفكرة المساواة وهكذا. والعقليون يجيبون، لايوحد فى الطبيعة خط مستقيم تماماً ولا دائرة تامة ولامساواة تامة فلأجل إكتشاف الدوائر والخطوط المستقيمة والأشياء المتساوية فى الطبيعة لابد أن نكون قد ملكناها بداءة فى عقولنا. وسواء أكان ذلك راجع إلى نوع من أنواع التذكر (أفلاطون) أو راجع لما يسمى برقة الروح (الفيثاغوريون ولايبتنز) فالتجريبى سوف يجيب عن هذا كله بأن يرفض أن العموم والضرورة قد بنيت بواسطة العقل بل أن هذه الأفكار فوق ذلك ليست بالبساطة كما تبدو وليست موضعا لعدم المناقشة، فعموم بعض المبادئ الرياضية قد أرتبنا فيها على أساس ظهور هندسات غير تقليدية، وعموم مبادئ التناقص على أساس ما درسه علماء الإجتماع من أنماط عقلية ظهر أنها تقبل التناقص: والعقليون يردون : أن النقطة المهمة هى أن العموم أقل خطراً من الضرورة. ويجيب التجريبيون : أن فكرة الضرورة فكرة مركبة،

إستقيناها من خلال الماضى (أعنى أستطعنا الكلام عن ضرورتها بعد أن عرفنا الحقيقة كما يبين ذلك برجسون). وهكذا يستمر الإختلاط ويستطيع أن يستمر بلانهاية.

نستطيع أبداء نفس الملاحظة بصدد الطريقة الكبيرة والأخيرة فى إختلاط المذهبين العقلى والتجريبى وأعنى بالتحديد نشاط العقل فى الإدراك. أفلاطون، ديكارت، هيجل (العقليون) يؤكدون دليل الإنعكاس وعنصر المباشرة أعنى الحضور فى الإدراك وهنا ومرة أخرى يستطيع التجريبيون الإأجابة أن هذا الإنعكاس هو نفسه نتيجة الملاحظة. عند هذه النقطة سيغرق التداخل بين التجريبيين والعقليين فى لهجة أوسع وأعمق بين أنصار اللامباشرة (وهذا موضوع فصل مستقل) ولذلك نجد أنفسنا دائما مواجهين بنفس السؤال. من المحق بصدد هذا التداخل أفلاطون أو بروتاغوارس، ديكارت أو هوبز وجاسندى، لاينتز أو لوك، هيوم أو أفلاطونيو كمبردج (يشير إلى العقليين الإعتقاديين والماديين التجريبيين).

. إن الإأجابة الأولى التى تقدم نفسها هى تأن لدينا نمطين من التفكير يصدق كل منهما فى حقله. مثلا: نستطيع القول أن ديكارت واسبينوزا ولاينتز على صواب من ناحية المعرفة الرياضية. ولوك فى تأكيداته التجريبية وكذلك هيوم. وهنا شئ ما صحيح فى هذه الإجابة ولكنها على أى حال خطوة فى سبيل الحل فقد نستطيع القول بأن هناك من هو على صواب من ناحية أبستومولوجية وآخر من وجهة نظر سيكولوجية وقد قلنا أن هذه الإجابة صحيحة جزئياً ولكنها ليست كافية. وللذهاب إلى ماوراء عناصر المشكلة كما وضعها كل من العقليين والتجريبيين علينا أن نلاحظ أولا بعض ماهو

متفق عليه بين العقليين وبين النموذج العادى (المعتدل) للمذهب التجريبى. أن لوك وهيوم يتفقان مع ديكارت فى قبول يقين الوضوح والتمييز (مع أنه ربما يوجد بعض الإختلاف فيما يفهمه هذان من الوضوح). وهنا إتفاق كذلك بين المدرستين بصدد الفكرة العامة أعنى أن السبب يدرك الشبيه. ونستطيع الإضافة إن ثمة نظريات خصوصا فى نهاية القرن ١٩ أظهرت أن المدرستين تتفقان على الإحتفاظ بالوضوح والتميز فى كونهما موجودين بالطبيعة، لوكان الإختلاف على أنهما من نتاج التجربة والملاحظة. وبالإضافة إلى الفكرتين التى أقتفينا أثرهما فى المذهبين التجريبى والعقلى ربما توجد فكرة ثالثة نستطيع أن نسميها إنكار ملكة الترانسد نتالية فى الإنسان (بمعنى الخروج على الذات) فالتجريبيون (معتقدين أن كل فكرة تأتى من الحس) ينازعون فى أنه لاشئ فى العقل يتصف بصفة خلاف ما يأتى من الحس، وكل واحدة من أفكارنا نتيجة لذلك تظل نسبية وإعتبارية.

والعقليون من جهة أخرى بصدد ضرورة وعموم الأفكار العقلية يجادلون فى كونها من التجربة. لذا فالتجريبيون ليسوا على صواب تاريخياً أن ينكروا كل ما قد يذهب إلى ما وراء التجربة والعقليون ليسوا على صواب فى تصورهم الإستاتيكى حينما ينكرون القوة الديناميكية بأن يوقفوها على العقل. لإلا يمكن أن يكون العقل الإنسانى قد ركب بطريقة هى التى تجعل هذه الترتيبات أفكاراً وأصولا عقلية؟، على كل حال أنها واحدة من المشكلات التى تختص بها فلسفة الظواهر فيتعين عليها أن تصف (ماهية) أصول العقل، على أن فلسفة الظواهر تقترح أخذ الأصول العقلية كما هى أعنى كما تعرف على ظاهرها وتستعمل هنا إصطلاح. وليم جيمس فهنا

تجريبية راد يكالية (ثورية) تمهد الطريق للأفرادية العقلية. وذلك ما نستطيع أن نعبر عنه بطريق آخر أعنى قضايا من الفلسفة المعاصرة، إن الأفكار أو الأصول هى طفرة ضوئية من الصفات constellations of qualites (صمويل الكسندر) أو هى فى حقيقة الأمر نجم أو نتاج من لمحة أكثر منه من تطور (توماس براوننج).

وفى كلمات أخرى نقول : أن مشكلة أصل المعرفة يجب أن تنفصل عن مشكلة طبيعة المعرفة إذ أن طبيعتها بالتأكيد مستقلة فى معناها عن أصلها. وعلينا أن نسأل أنفسنا ما إذا كنا نستطيع الإدراك بالعقل منحين جانباً محتوياته، سوف يكون هذا إقتراحا منطقيا ومحتوى تجريبياً وإن كنا لم نجد باركلى ولاهيوم قد تقدما بإقتراح كهذا. وثمة واحدة من السمات المتمايزة للتجربة، إنها فى التاريخ، ومسألة التاريخ التاريخ تقترب من نظرية المعرفة، فنحن الآن نسأل عن حقيقة التاريخ (على الأقل فى هذا الميدان) لأننا لسنا مهتمين هنا بنمو وتطور المعرفة بل بطبيعتها. فأياً كان نموها وتصورها فإن لها مع ذلك أنماطا متميزة هى بعينها التى يجب وضعها موضع الإعتبار.

هذا، وستكون الفلسفة التجريبية قادرة دائما على أخبارنا بأنها تستطيع شرح تلك الأنماط شرحاً تاريخيا. ولكن المسألة هى ما إذا كان التاريخ يوضح حقيقة أو أن نتاج، التاريخ يسمو عن التاريخ نفسه. وبرغم خطئنا فى إفتراض هذا السمو بتسميته صورة أو فكرة كما يفعل العقل إلا أنه سوف يكون مع ذلك موجوداً.

إنه لمن الخطأ الزعم بأن نظرية كانط فى المعرفة تقع بين المذهب

التجريبى والمذهب العقلى فى الحقيقة هى تسير جنباً إلى جنب مع المذهبين الكلاسيكين ولانكون مبالغين إذا قلنا أنها أبعد ما تكون عن التجريبية وأنها عقلية. وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نجد عند قدماء التصوريين أمثال أفلاطون وديكارت وليبتنز ما يمكن أن نسمية عناصر قبل كانطية Pre Kantian elements مهدت لكانط، فإننا نجد في نظرية كانط نوعا جديداً من التصورية يسميها تصورية ترانسند نتالية لأنه يجيب فيها عن سؤال: كيف المعرفة ممكنة عامة وكيف المعرفة الرياضية والطبعيية ممكنة بوجه خاص؟ والواقع أن هناك إختلاف كبير بين كانط وقدماء التصوريين. التصوريون. يجعلون من أفكارنا صورا طبق الأصل للأشياء فى ذاتها أو للشئ فى ذاته، كما أنهم يظنون أن أفكارنا الصادقة هى صادقة وصحيحة لأنها حقائق واضحة وجللية. وذهب بعضهم أمثال أفلاطون وديكارت إلى القول بوجود مناطق مستقلة توجد فيها الحقائق الموضوعية.

وكانط يرفض كل هذا، يرفض كل هذا، يرفض القول بالتطابق -مطابقة الفكر الواقع- ويحل محله القول بإن الصدق Truth تتكون وتخلق بواسطتنا. كما أنه يرفض القول بمنطقة مستقلة توجد فيها الحقائق الموضوعية. وعنده أيضا أننا لانعرف شيئاً عن عالم الأشياء فى ذاتها، إذ لكى توجد لدينا فكرة عنه (أى عن عالم الأشياء فى ذاتها) لابد من وجود إمدادات حسية عن الشئ ولابد أيضا من تركيب هذه الإمدادات وتنظيمها بواسطة مقولات الفكر وصوره. ويتضح من هذا أن العالم المفهوم البيين المعروف عند أفلاطون غير مفهوم ولا معروف عند كانط، على الأقل بالنسبة للعقل النظرى عنده. والعالم الذى نعرفه حقا عند كانط يخالف العالم المعروف حقا عند أفلاطون هذا العالم عند الأول -أى كانط- هو عالم

خبراتنا وتجاربنا هو العالم فى زمان ومكان ومترابط بقوانين كالعلية والجوهرية ولانعرفه عن مجرد الحواس كما قال التجريبيون ولاعن طريق الأفكار الفطرية كما زعم التصوريون وإنما فقط ننشئة ونركبة طبقا لمقولاتنا الفكرية.

وكان كانط يفلسف فى البداية على طريقة لايبنتز الاعتقادية تلك الطريقة التى تزعم أن العقل يفهم العالم لأن العالم من تعبير الله The World is the expression of the universal reason وبالتالى لأن مبدأ العلية Causality هو وجه من وجوه مبدأ العلية الكافية Sufficient Reason. وفكرة لايبنتز هذه ناتجة عن نظريته المتفائلة القائلة : بأن الله إبداع العالم على أحسن ما يكون عليه ذلك الإبداع. وهذه الفكرة المتفائلة عن العالم نقدها فولتير وقال : أن العالم ليس خيراً بل هو ملئ بكل شر، وليس أدل على ذلك من الزلازل التى دمرت مدينةلشبونة البرتغالية عام – ١٧٥٥م. وكانط قد نفس الإعتراض الفولتيرى على التفاؤل اللايبنتزى. فالعالم عنده ملئ بالشر والخطيئة متأصلة فى النفس الإنسانية There is a kind of vice in the human will itself. وهو لايرفض التفاؤل فى الميدان الأخلاقى فحسب بل يرفض أيضا حين يتكلم عن المعرفة والوجود فالعالم خال من الإنسجام ملئ بالمتناقضات بين القوى الميكانيكية فى العالم من ناحية ومن ناحية أخرى بين مكونات العلوم، تناقض فى الأخلاق وتناقض فى الطبيعيات، وتناقض فى الرياضيات. وهذا التناقض الذى كشفه كانط فى العلوم يهدم تفاؤل العقليين.

من المذاهب التى أثرت فى كانط أيضا مذهب هيوم الذى أيقظ كانط من ثباته الإعتقادى فبينما ظن لايبنتز أنه يدحض تجريبية لوك بإشاراته إلى كلية وضرورة مبادئ العقل الفطرية بين هيوم أن كلية وضرورة مبادئ العقل ليست هى فى الحقيقة كلية وضرورة وإنما علاقات خلقها العقل.

والعجيب حقا أن هيوم إذ يدحض التصورية يدحض فى الوقت نفسه التجريبية أيضا. إذ أن فكرة العلية عنده لاتأتى من مصدر حسى خارجى ولا من مصدر داخلى وإنما فقط من ترابط بين الإحساسات، ترابط بسبب عادة. وقد بين هيوم على عكس العقليين إننا لايمكن أن نستنتج فكرة المعلول من فكرة العلة، كما أنه بين على عكس سائر التجريبيين أننا لكى نقول «بعلة» لابد أن نتوسل بشئ آخر غير الإنطباعات الحسية، وهو هنا يقرب من كانط، إذ أن مبدأ العلية عنده لايفسر بأفكار بحته ولابتأثيرات حسية بحتة وإنما بنشاط خاص للعقل يسميه «العادة» أو «توقع لاحق عند رؤية سابق». ولكن قصر العلية على مجرد «توقع» من شأنه أن يباعد بين هيوم وكانط ويدخل هيوم مرة أخرى فى دائرة التجريبيين.

كانط تنبه بين الهوة وبين التصور والواقع. فمن وضوح الأكفار وتميزها لايمكن أن نستنتج شيئا واقعياً. وهذه نقطة خطيرة فى النقد الكانطى للدليل الوجودى على وجود الله. فمن فكرة اكمال الإهلى لايمكن أن نستنتج شيئا عن وجد واقعى لله كما فعل ديكارت. وكانط إتخذ كنقطة بداية ثلاث وقائع، إثنتان إيجابيتان وواحدة سلبية. أما الواقعة الأولى فهى العلم كما وضع على أساس الهندسة الأقليدية والطبيعيات النيوتينية. أما الواقعة الثانية فهى وجود القانون الأخلاقى فينا. أما الواقعة الثالثة السلبية فكانت عدم يقينة الميتافيزيقا. وكان كانط يهدف من تفكيره فى هذه المسائل : تبرير مشروعية العلم والأخلاقى ودحض الميتافيزيقيا. -

فى الواقع أن أهم ما أضافة كانط إلى نظرية المعرفة هو نظريته فى الأحكام، الأحكام التركيبية الأولية. فالعلم هو مجموعة أحكام وكانط يوافق

أرسطو فى قوله : أن الحكم يتخلص فى إثبات علاقة بين محمول وموضوع، والحكم تحليلى عندما لايضيف شيئاً زائداً عن مجبرد مفهوم الموضوع وهو تركيبى عندما يضيف المحمول شيئاً جديداً إلى تصور الموضوع. ولما كان العلم هو أحكام تركيبية أولية عند كانط كانت أهم مشكلة فى كتاب النقد الخالص هى الإجابة عن السؤال. كيف الأحكام التركيبية الأولية ممكنة ؟.

كانط أثار مشكلة كبرى : هى كيف يمكن أن يعطينا الحكم التركيبى الأولى شيئاً يقينا؟ يقول قال : نحن لانرى بسهولة إمكان Posibility، أحكام مثل الخط المستقيم هو أقصر بعد بين نقطتين « ،» كل حادثة لها سبب. وهى أحكام تركيبية أولية هذا، مع سرعة إيماننا بإمكان أحكام تحليلية أولية مثل: «المثلث ثلاث زوايا» ومع إيماننا بإمكان أحكام تركيبية بعدية مثل : «المائدة خضراء».

ولقد أعطانا الفلاسفة ثمة حلول لمسألة علاقة العقل بالواقع Reality فأما أن الواقع يخلق العقل بواسطة التأثيرات الحسية وهذا رأى الفلاسفة التجريبيين الذين يروا أن العقل عند الطفل والوليد غير موجودة أو على الأقل أن وجد فهو صفحة بيضاء، ثم بواسطته التأثيرات الحسية يتكون العقل وتكتب الصفحة. وأما أنه يوجد مطابقة بين محتويات المعقل وبين الواقع لأن كلاهما من خلاق الله رزى اسبينوزا ولايبنتز. وإما أن الواقع يخلق بواسطته العقل وهذا رأى كانط وهو ماأسماه الإنقلاب الكوبرنيكى. وفى رأس كانط، أن العلوم قد آكتسبت صفة اليقين منذ أن ألفت قضاياها لأعلى أساس الملاحظة العابرة وإنما على أساس الاستنتاج والعمل الإيجابى والعقل، وهذا ما حصل فعلا فى الطريقة التى تكونت بها الرياضيات منذ طاليس

والطبيعيات منذ جاليليو وتورشيللى والميتافيزيقا تكون ممكنة إذا عالجناها على هذا الأساس الذى قامت عليه العلوم.

أعتقد كانط أن الحل الذى أتى به لايبنتز يشبه الحل الذى قدمه التجريبيون. ففى الواقع لايطلب منا لايبنتز من ملاحظة العالم العقلى بنفس الطريقة التى طلب منا التجريبيون أن نلاحظ بها العالم التجريبى. والواقع أن الأثنين لايواصلاننا إلى معرفة حقة إذا المعرفة الحقة لابد فيها من أن نفرض صور العقل ومقولاته على الظواهر. والظواهر عند كانط تتكون من صورة وماد، والصورة هى مقولات الفكر، والمادة هى التأثيرات الحسية الآتية مت العالم الخارجى. والتجربة عند كانط Exprience هى نتاج من عمل صور فكرنا ومقولاته عن المادة. وينتهى كانط إلى قضيته المشهورة: الصورة بدون مادة فارغة، كما أن المادة بدون صورة عمياء). يقول فال : كانط فى نظريته يوحد بين متمايزين الصورة والمادة، والأولى أفلاطونية لاشك والثانية أرسطية ولكنه يوحد بينهما بطريقة غامضة.

نستنتج مباشرة من المذهب الكانطى أن صور الفكر ومقولاته لايمكن أن تصطبق على الشئ بالذات الذى لاتصلنا عنه إمدادات. فكانط يهدم إمكان إثبات النفس كجوهر روحى وإمكان إثبات الله ويترك هذه المسائل للعقل العلمى الذى سيقبل وجود هذه الأشياء كمسلمات لازمة للقانون الخلقى، كانط يميز بين امادة والصورة، كما أنه ينكر إمكان الحدس العقلى، ولكن من المعروف أءن تطور الفكر الفلسفى بعد كانط قد أغفل الكثير من المبادئ الكانطية، فقبل مثلا الحدس العقلى ورفض التمييز بين المادة والصورة. كانط لايعطينا أيضاحا كافياً لسبب وضعنا لهذا الشئ أو الذات فى

مكان وزمان أنه ليبدو أننا لابد من أن نعكل حسابا لتنظيم معين قائم فى العقل ومستقل فيه وبهذا نحرج عن المثالية التى وصف بها كانط مذهبه.

يقول فال : نحن نلمس خلال مناقشتنا لمذهب كانط إننا قد تجاوزنا المذهب الإعتقادى إلى ما يمكن أن نسميه النظرية النسبية أو المذهب النسبى عند كانط Relativistic theory لأن كل شئ فى معرفتنا سيتوقف على تركيبنا الذهنى بحيث إذا إختلف هذا التركيب من فرد لآخر صارت المعرفة نسبية. ولكن فى الواقع أن هذه النسبية هى فى نفس الوقت أعتقادية إذا علمنا أن كانط كان يظن أن العقل الفردى يتشابه تماما مع العقل العام فى تركيبه. أما النسبية الحقة فأننا نجدها عند أوجست كونت الذى يقرر أن محتويات عقولنا تتوقف على مدى إكتمال تركيبنا الجسمى وخاصة على عدد مانملكه من حواس وعلى مركزنا فى التاريخ. ولكنه (أى كونت) يحتفظ بالصيغة الاعتقادية لفكرة الحقيقة، إذ هى عنده ما أتفق عليه من آراء حيال العلوم والمعرفة المختلفة فى زمان ومكان معينين. وهنا نلمس فى مذهب كونت نوعا من الإعتقادية.

كذلك نجد أن مذهب هيجل من الصعب إدراجه تحت المذاهب الإعتقادية أو النسبية. أن مذهبة نسبى بمعنى أن كل صيغة من صيغ المعرفة الإنسانية إنما هى فقط مرحلة ناقصة من مراحل التقدم العام الذى سيصل إلى الكمال فى المرحلة الأخيرة. وهذه المرحلة الأخيرة التى ستصل فيها المعارف إلى الكمال هى التى تجعل مذهب هيجل اعتقاديا فى نفس الوقت، إذ فى هذه المرحلة الأخيرة سنسلم بكل ما وصلنا إليه من المعرفة ولن نحاول القيام بتحسينات فيها.

ومن أطرف المذاهب- النسبية -حيال المعرفة فى العصر الحديث المذهب العملى، لم يوضع فى صيغة صريحة إلا منذ آواخر القرن الماضى، إلا أننا يمكن أن نجده ضمنا فى مذاهب سابقة على ٥ ا التاريخ عن دأمثال بروتاغوراس الذى يقول : الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، كما يمكن أن نجده أيضا عند تلميذاه «نيتشه وشلر». والواقع أن الحالة التى كانت عليها العلوم فى أواخر القرن ١٩ .ساهمت إلى حد كبير فى نشأة المذهب العملى ونموه.

ففى البيولوجيا، تعملنا نظرية التطور أن هناك ما يسمى الصراع فى سبيل الحياة، وإن أعضاء الكائن الحى المتطورة تفيده فى ذلك الصراع. فإذا تحسن ذكاء الكائن، فإن ذلك التحسن فى الذكاء سيفيده. وإذا أقتنعنا بهذا فإننا سنكون قريبين من الفكرة القائلة بأن هناك تقارب بين الحقيقة وبين الفائدة أو النفع.

كذلك نجد أن علم النفس يعلمنا أن كل سلوك يهدف إلى غرض، وكل نشاط ذهنى غائى وكذلك أيضا، نجد أن تقدم الفروض Hypothesis فى ميدان العلوم فى أواخر القرن ١٩ كان له أثره فى تقدم البراجماتيكية، إذ أن قيمة الفرص تقاس بمدى نفعه فى تفسير الظواهر فى العلوم كل هذه الاتجاهات كان لها خطرها ففى نشأة البراجماتيكية. أن الخطأ الذى وقعت فيه المذابه الكلاسيكية حيال مشكلة «الحقيقة» أنها كانت تتصورها على أنها نسخة طبق الأصل من وقائع موجودة من قبل Pre-existing realities مثل المثل عند أفلاطون والأفكار والواضحة المتمايزة عند ديكارت فالحقيقة عند هم آتية من الماضى، بينما عند وليم جيمس نجد أن الحقيقة عنده

تسرى على المستقبل وهذا معناه أن الأفكار توزن بميزان، نتائجها لابميزان المبادئ التى أشتقت منه. فإذا كان عندى فكرة صادقة عن الكرسى أو عن الباب فتلك الفكرة صادقة لانى أستطيع فعلا أن استخدم الكرسى والباب فالحقيقة إذن عند البراجماتيكيون هى القيمة.

وهذه الملاحظات تمهد لفهم التعريف الذى يضعه الفيلسوف الفرنسى René Berthelot للبرجماتيزم، يعرف هذا الفيلسوف (البراجماتيزم) بأنها Utilitarian romantician أما أنها Utilitarian فذلك ظاهر من تقديرها لأهمية نتائج الأفكار وما يجب أن يؤدى إليه التصديق بها فى منفعة. أما أنها Romanticism فهذا ظاهر أيضا من إصرارها على الخصائص الديناميكية للأشياء. والبراجماتيزم فلسفة عمل action هى تعطى أهمية كبرى لفكرة العمل.

وجيمس قد وضح هذه النقطة حين قال : «أن الفكرة الصحيحة هى الفكرة التى تعمل» «ويجب علينا أن نبحث عن القيم المادية لأفكارنا». ومن تعاليم شارل بيرس Peirce أول من أستعمل كلمة «براجماتيزم» أننا عندما نكون حكما فلابد أولا أن نرى بوضوح الإختلاف بين إثبات هذا الحكم أو نفيه من حيث ما يؤديه هذا الإثبات أو النفى من نتائج. وقد بين جيمس أن هذا الإختلاف لابد أن يحدد بدقة.

وللبرجماتيزم ضروب عديدة. فعلاوة على برجماتيكية وليم جيمس نجد أيضا براجماتيكية شلر التى تقوم أننا نصنع الحقيقة. فعندما نكون حكما صادقاً نحن اللذين نكسبه صفة اليقين وشلر لايقف عند هذا الحد بل يقرر أن العنصر الاجتماعى ضرورى فى تقرير الحقيقة ويقصد بالعنصر

الاجـتـمـاعى الإتفـاق والإنسـحـاب بين العـقـول المختلفـة. وعندنا أيضـا براجـمـاتيكيـة جـون ديون التى تسـمى (الآليـة) Instrumentalism أو Functionalism (الوظيـفـيـة) الفكر فـيـهـا هو آلة وهذه تسـتـخـدم فى حل المشاكل التى تواجهنا فى الحياة العملية.

لنتسأل الآن، ما قيمة المذهب البرجماتيكى ؟؟ إلا تهدم فكرة الحقيقة لمجرد القول بان قيمة الفكرة تقاس بنتائجها ؟؟ يقول ڤال : نحن نشعر عندما نحكم على قضية بأنها صادقة، نشعر أننا قد أثبتنا شيئاً مختلفاً عن كون القضية لها نتائج مفيدة. وعلاوة على ذلك أن محك الحقيقة فى المذهب البراجماتيكى - وهو النتائج التى تؤديها الفكرة - هذا المحك لانستطيع أن نطبقة على جميع القضايا، فقد توجد قضايا صادقة ومع ذلك لانستطيع أن نجد لها نتائج مباشرة، وأحياناً نحكم بصدق فى قضية ثم يتبين لنتا بعد مضى زمن طويل مالها من نتائج دون أن نكون قد شعرنا بهذه النتائج فى أول الأمر. على كل حال، لامفر من أن نقرر أن الفلاسفة البراجماتيكيون قد ساهموا فى أعطاء مفهومات جديدة لفكرة الحقيقة.

إن تيار الأفكار الفلسفية لم يقف عند البراجماتيزم، بل أن وليم جيمس قد أعطانا وجها آخر من فلسفته أسماه Radical Empercism وهذا المذهب معارض للمذاهب العقلية والتجريبية من ناحية أن هذه المذاهب قد فشلت فى الكشف عن العلاقات الموجودة فى التجربة (علاقات مثل : إذا، ومع، واو العطف). فالتجريبيون لايرون فى التجربة إلا أشياء متناثرة ليس بينهما أدنى ترابط مع أستثناء هيوم طبعا الذى حاول أن يربط بين المتناثرات بما أسماه العادة أو الأعتقاد. أما العقليون فمع إعترافهم ضمنا بأن لايوجد العلاقات فى التجربة يجعلون العقل هو منبع هذه العلاقات. أما وليم جيمس فيعتقد

أن العلاقات متضمنة فى التجربة وإننا نشعر بها فيها. فنحن مثلا نشعر بوجود علاقات بين الأشياء مثل : If, That, With, And ومن أهم ما جاء به مذهب الراديكال أمبريسيزم Radical Empiricism أيضا القول بأن فكرتى عن الشئ ولاشئ نفسه ليسا حقيقتين مختلفتين بل حقيقة واحدة إذا نظر إليها من الناجية السيكولوجية كانت فكرة، وإذا نظر إليها موضوعية كانت الشئ الفيزيقى نفسه. وهذا الرأى يعارض رأى التجريبيين الذين قالوا بوجود أفكار تنوب عن الأشياء أو ما يمكن أن نسميه تمثلات.

ننتقل إلى فلسفة برجسون ونظريته عن الحقيقة، وليكن معلوما أن برجسون كان، معاصراً للمذاهب البراجماتيكية، وإن نقطة الخلاف الأساسية بينه وبين تلخص فى أن برجسون يدين البراجماتيكيين لزجهم للعمل فى بحثهم عن الحقيقة، إذ البحث عن الحقيقة عنده يجب أن يكون تأملا أو حدساً والحدس له معانى كثيرة فى تاريخ الفلسفة بل أحياناً عند الفيلسوف الواحد، فالحدس عند أفلاطون هو فعل بسيط للعقل يتجاوز الإستدلال ويعلو عليه نستطيع بواسطته أن ندرك الحقيقة العليا والخير المطلق. وهناك الحدس الديكارتى وهو الإنتقال الفجائى من المجهول إلى العلوم. وهناك أيضا الحدس الحسى عند كانط والذى بواسطته نركب إمداداتنا الحسية فى صورة المكان والزمان والحدس كما يختلف معناه من فيلسوف لآخر كما قلنا، يختلف معناه أيضا عند الفيلسوف الواحد. فعند أفلاطون مثلا هناك حدس الأفكار وهو يختلف عن حدس الخير عنده. وعند ديكارت أيضا يختلف حدس الطبائع البسيطة عن حدس طبيعة الله وعند كانط نفسه، هناك ثلاث معانى للحدس :

أولاً : صورتا الحدس، المكان والزمان، والحدس الحسى بواسطة هاتان الصورتان.

ثانياً : الحدس بوجود صورتى الحساسية ومقولات الفهم، وهذا الحدث أشبه بالحدس الديكارتى.

ثالثاً : الحدس العقلى وهو خاص بالله وقد أنكر كانط إمكانه وإستبقاه اللاحدس له من الفلاسفة.

أما عند برجسون فللحدس معان متعددة: نجد أن حدس الأنا فى الزمان، هذا الحدس نجد أنه يختلف عن حدس الماضى، وهذا الأخير يختلف عن حدس العالم الخارجى فى مادة وذاكرة، وهذا كله يختلف عن حدس التطور الخالق على الرغم من أنها جميعاً عند برجسون لها معنى واحد: هو معرفة الروح بواسطة الروح. «التطور الخالق» يضع برجسون تعريفاً مخالفاً للحدس يقول فيه «الحدس هو مشاركة عقلية أو هو تركيب من الذكاء والغريزة- إذا أستعملنا تعبيرات هيجلية - ولإيضاح هذا التعريف نقول : يقرر برجسون إن الحياة أو الدفعة الحيوية قد قسمت إلى مجريين كبيرين : الأول يتحرك فى اتجاه الغريزة، والثانى يتحرك فى اتجاه الذكاء، ولكن كلاهما لايمكن أن يكتفى بذاته ولايمكن أن يحل المشاكل بمفردة. فالذكاء هو قوة التكيف يمكن وصفه بأنه إطار أو صورة بدون مضمون. والغريزة يمكن وصفها بأنها مضمون بدون إطار - وكلاهما - أى الذكاء والغريزة - لايمكن أن يحل المشاكل بمفردة إنما المشاكل تحل فقط، والحقيقة تعرف فقط إذا حاولنا أن نوحد بينهما بواسطة قوة يسميها برجسون الحدس. وهناك تعريف ثالث للحدس عند برجسون فى كتابة «مقدمة للميتافيزيقا» يقول فيه : الحدس هو الفعل الذى نتكشف به الحقائق المطلقة. وهنا يثبت برجسون الحدس

الميتافيزيقى الذى رفضه كانط. وفى مقدمة «الفكر والمتحرك» يعطينا برجسون تعريفا أخيراً للحدس يؤكد فيه الصفة الروحية للحدس فيقول : الحدس هو رؤية الروح بواسطة الروح.

هناك جانب آخر لفلسفة برجسون قريب مما قرره جيمس فى الراديكال أمبريسيزم الذى سبق الإشارة إليه. وهذا الجانب يعطينا نوعا جديداً من الدجماطيقية يسمى Neo-realistic dogmation وهذا الجانب هو مايطلق عليه أحياناً اسم نظرية برجسون فى الصور التى بينها فى أول كتابة «المادة والذكرة». هذه النظرية تقول إذا أردنا أن نحل مشكلة المعرفة فلابد أن نضع أنفسنا فى لحظة من الزمن سابقة على التمييز بين الذات والموضوع ولايزعجنا هذا التمييز، فإن برجسون كل من مثل وليم جيمس لايعتقد ان الموضوعات والتمثلات الذاتية التى تنوب عنها فى الذهن، لايعتقد أنهما مختلفان بل هما شئ واحد. وفكرة الجمع بين الموضوع الخارجي والتمثل الذى ينوب عنه فى الذهن، هذه الفكرة يسميها The empiricist philosophy of Identity ومن ثمة، نرى أن هذه الفكرة، فكرة الاتحاد بين المعارف والمعروق، كان لها خطرها بين نظريات المعرفة، سيما وقد تبناها الواقعيون الجدد برمتهم.

ولابد أن نعرف أن مذهب الواقعيون الجدد إلى New-Realism كان بمثابة رد ضد البراجماتيزم، لأن هذا الأخير يقصر محك الحقيقة على النتائج فقط، بينما النيورياليزم يستند إلى حد كبير فى تحديده الحقيقة، يستند إلى معايير منطقية. ولابد أن نعرف أيضا أن هناك محور حلاف بين مذهب النيوريالزم وبين النظريات المثالية. فقد بين رأس أن النظريات المثالية تصر على أن الشئ عندما يعرف يصبح مغايراً لما كان عليه قبل أن يعرف،

وهذا ما نلمسه واضحاً عند كانط، وما نلمسه ضمنا عند لايبنتز. وقد أستهدفت هذه النظريات لهجوم عنيف من قبل راسل والنيوريااليزم. أما هذه النظريات المثالية .فتستند فى رأيها إلى أن الكلمات والتعبيرات يتقلب معناها حين نضعها فى علاقات، أى أن الأشياء تتغير إذا وضعت فى صيغة لها معنى. وعلى هذا الأساس يصبح الشئ عندما يعرف – أى عندما يوضع فى صيغة لها معنى – مغايراً لما كان عليه قبل أن يعرف – أى قبل أن يوضح فى هذه الصيغة –.

أما راسل والنيوريااليزم فيردون بأنه لايعقل أن المعرفة تغير الكلمات والتعبيرات التى هى موضوعاتها، كما أنه إذا كانت المعرفة تغير موضوعاتها ففى هذه الحالة من الأولى ألا تسمى معرفة بهذه الموضوعات. ومن ثم فإن النظريات المثالية فى هذه النقطة مرفوضة.

وعلى الرغم من من أن هذه المذاهب الواقعية قد ساهمت فى حل كثير من المسائل إلا أنها لاتخلو من بعض الأوهام والإغلاط. أزاء هذه الأوهام ظهرت مذاهب معاصرة تسمى Critical realism حاولت حل المسائل المستعصية وكانت رد فعل ضد النيوريااليزم. إذا أمكن أن نسمى نظرية النيوريااليزم فى المعرفة نظرية واحدية لأنها توحد بين الأفكار والأشياء فلابد أن نسمى الكريتكال رياليزم Critical realism نظرية ثلاثية لأنها تفصل بين الأفكار، والأشياء، المادهيات تفصل كلا على حدة. ومسألة الماهيات لعبت دوراً كبيراً فى الكريتكال رياليزم خصوصا عند سانتايانا Santayana وسترنغ Strong حين قالا أنه على العقل أن يختار بعض الماهيات وأن يطبقها على الأشياء. ولكن، كما يتساءل فال، ما الذى يضمن أن يكون الاختيار صحيحاً ؟؟ وعلى عكس النيوريااليزم التى تبحث فى النواب، تبحث

الكريتيكال رياليزم فى الخطأ، والظاهر أن الأثنين يكمل كلا منهما الآخر.

هناك مذهب آخر مناهض للنيوريياليزم هو مذهب هسرل والفينومينولوجين فبينما توحد النيوريياليزم بين الشئ كفكرة والشئ الواقعى يصر هسرل وأصحابه على ما أسموه Intentionality of knowlege زهو اصطلاح يتضمن الانفصال بين الفكرة والشئ، ويعنى أن المعرفة عندهم تتجه دائما نحو شئ يختلف عنها (عن المعرفة).

فأنا دائما فى حضور أشياء. وهناك حقيقة واحدة هى أنى اتجه نحوها (أى نحو هذه الأشياء) الفينومينولوجيون إذن يميزون بين الشئ كفكرة والشئ فى الواقع. وهم يهتمون جدا بالماهيات، فهى عندهم كالموجودات الجزئية بمثابة موضوعات للمعرفة. ولكن ثمة فرق بين المعرفة بالماهيات والمعرفة بالموجودات الجزئية. ومن هذه الناحية يمكن القول أن هسرل، وراسل، وسانتايانا قد أحيوا الأفلاطونية من جديد وإن برنتانووبولزانو Bblzano, Brentano قد اتخذا أيضا فى الطريق الأفلاطونى بسبب اهتمامهم.

إن الاتجاه الفينومينولوجي هو عبارة عن مجهود لوصف الوجدان كما هو فى ذاته والفينومينولوجى فى هذا ترتد إلى التقاليد الأفلاطونية والديكارتية. والاتجاه الفنيومينولوجى أيضا هو عبارة عن مجرد لتأكيد نشاط العقل وعمله الإيجابى، وهى فى هذا تكمل الاتجاه الكانطى. والاتجاه الفنيولوجى أخيراً هو عبارة مجهود لارجاع كل ما فى العقل إلى التجربة وهى فى هذا تكمل اتجاه التجريبيين وهنا يتساءل فال: إلا يوجد تصارع بين هذه الاتجاهات إذا إجتمعت فى مذهب واحد؟.

كيف أمكن الفينومينولوجيون أن يتكلموا عن منطقة مستقلة للأفكار الخالصة داخل الوجدان بعد أن أكدوا أصالة التجربة؟ - إزاء هذا التساؤل يكتفى فال بإن يقرر: إننا لانستطيع إلا الإعتراف بأن قراء التحليل فى المذهب الفينومينولوجى يجعله من أعظم مذاهب المعرفة أشراقاً.

جولة سريعة بين القديم والحديث من نظريات المعرفة.

لكل مذهب من المذاهب التى ذكرناها نتائجة التى يتضح منها قيمته وحدود المعرفة فيه فمن ناحية يمكن إعتبار المذهب التجريبى والعقلى مذاهب جماطيقية، وعلى العكس من ذلك الفلاسفة الذين يميلون للنسبية أمثال كونت وكانط وجيمس، فهم يقيدون المعرفة الإنسانية ويقللون من قيمتها ولكن حتى الفلاسفة العقليين أنفسهم يعترفون بوجود حدود لمعرفتنا. فديكارت ينكر على الإنسان إدراك اللامتناهى، ولاينتز ينكر على الإنسان إدراك العقل المطلق للموجودات. وحديثاً جدا شغفت المذاهب المعاصرة بالقول بنسبية المعرفة كما أنها إنتجت صورا للدجماطيقية خلال مذاهب النيورياليزم الفينومينولوجى، والإنتويشنيزم وقد تميزت هذه الدجماطيقيات الجديدة بفهم جيد لأهمية العلاقات. وبينما نجد هذه العلاقات عند أمثال لاينتز وكانط موجودة فى عالم منفصل عن عالم التجربة، نجدها عند جيمس وإتباعه وعند برجسون والنيورياليزم تكون كل متكامل مع الواقع.

وقد تميزت المذاهب المعاصرة أيضا عن المذاهب القديمة بتأكيدها لأهمية الزمان وخاصة الزمان المستقبل، فقد رأينا البراجماتيكيون يفسرون المعرفة من خلال نظرتهم. فى الزمان. وعندهم -كما قلنا- أن جميع نظريات المعرفة التى أسست على فكرة النقل أو النسخ وعلى فكرة الالتئام أو

الإنسجام بين التصور والواقع، كل هذه النظريات كانت تنظر إلى الحقيقة من خلالها الماضى، فهناك حقيقة موجودة من قبل ليس علينا إلا أن نستحضرها إلى أذهاننا. وكانط ضد هذه النظريات التى ترجع الحقيقة إلى الماضى، فنحنى الذين نخلق موضوعات المعرفة عنده، ونحن الذين نصنع الحقيقة. ومن هنا يحق لنا أن نتكلم عن الثورة الكانطية أو الإنقلاب الكوبرنيكى عند كانط. أما المذهب البراجماتيكى فهو صاحب ثورة أخرى، فعند كانط نجد أن خالق المعرفة هو الإنسان، الإنسان باعتباره كائنا عقليا البراجماتيكيون يتنازلون عن الرأى القائل بطبيعة عقلية إنسانية موحدة عند الجميع، ومن ثم يتركون المجال لاندلاع الثورة من جديد.

أصول المعرفة ومحكها:

إن جال فال فى هذا الجزء من الفصل الخاص بنظريات المعرفة سيدرس أصل ومبنع المعرفة ومحك المعرفة وهذه الدراسة مكملة لما قام به من قبل من تسجيل للنظريات المختلفة فيما يختص بطبيعة المعرفة وقيمتها وحدودها ولما كان هذا وثيق الصلة بمشكلة الوجدان ومشكلة اللغة ومشكلة الحقيقة فسنجده يتناول هذه المشاكل تفصيلاً بالبحث فهو يقول :

وبعد أن سجلنا النظريات المختلفة التى تخص طبيعة المعرفة وقيمتها وحدودها نتجه إلى الأفكار التى قيلت بصدد منبعها ومحكها فاما ما يختص بأصل المعرفة نجد من الطبيعى التقابل مرة ثانية بين المذهب التجريبيب والمذهب العقليش ولكن هذا التقابل ليس فاصلا حاسما كما يبدو للمرة الأولى فالعقليون يقرون أهمية المعرفة وماعلينا إلا أن نقرأ محاورة فيدون لنرى أننا نبدأ تتبعنا للتركيب من التجربة مع أننا حاصلون على أفكار تسبق منطقيا

التجربة ومثل هذا يصدق على ديكارت الذى يؤكد بنوع خاص أن الأفكار الفطرية هى اتجاهات أكثر منها حقائق أو وقائع ومن الناحية الأخرى يقبل التجريبيون مثل لوك أفكارا مستقلة عن حقائق التجربة الجزئية وقد لاحظوا الناحيتين العقل والتجربة الجوهر الوجود الحدود والعلاقات ومع إنه لايوجد أى تقدم فى الفسلفة غير أنه يمكن أن نقول أننا نجد بالتأكيد فى الفلسفة الحديثة إحتراماً عميقاً لكل جوانب التجربة ونظرة أوسع.

محك المعرفة :

وفيما يختص بمحك المعرفة فهى البينة عند كل من العقليين والتجريبيين البينة المحسوسة من جهة والبينة العقلية من جهة أخرى وقد أحدث كانط هنا ثورة أيضا فقد نقد هذين النوعين من البينة نقد البينة المحسوسة لأنها لاتبين أولا تظهر الصفة الضرورية الكلية للمعرفة ونقد البينة العقلية لأنها فارغة وغير كافية ولهذا يتعين عليه أن يكتشف محكا آخر أعنى تركيب التجربة المترابطة وهذا المحك هو الذى توسع فيه هيجل بحيث أصبح فلسفة كملة ولكن العمليين وهم مكملون لثورة كانط أو على الأصح قاموا بثورة فى الاتجاه العكسى أستبدلوا هذا الإلتئام باللزوم (مع أنه يمكن أن يعتبر اللزوم أحد حالات الإلتئام وهذا هو الإلتئام مع النتائج الحسنة المستقبلة) وغير مذهب النسبية نجد نظريات تتخطى النسبية مثل فكرة هسرل فى الـ Fulfilment والحدس Intution عند برجسون ومع أننا لسنا مقتنعين كلية بها تين النظريتين غير أنه يجب القول بأنهما مهمان جدا وهما إشارة لاحتياجنا الضرورى للعقل الإنسانى وربما لطبيعته الهامة إحتياجا لايمكن أن يقنع بمذهب النسبية.

وبعد سيادة مذهب النسبية والإدارية فى نهاية القرن التاسع عشر جاءت فترة فيها شعر الفلاسفة برغبتهم فى تبرير المعرفة لينكروا الذى لايمكن معرفته الذى يدعيه هربرت سبنسر والشئ بالذات الذى لايمكن أن نعرفه الذى يقول به كانط ونجد هذا الميل عند العملى الانجليزى شلر كما عند برجسون فشلر يؤكد فى كتابة المسمى The Riddle of the Sphinx إن لاشئ يبقى غير معروف لروح إنسانية جزئية أما برجسون فيرى إننا فى إتصال بالمطلق ويزداد إتصالنا به كلما تعمقنا فى إدراك أنفسنا ويمكننا أن نصل إلى المطلق ليس فقط بهذا النوع من الحدس بل وأيضا بالإدراك الخالص الذى هو حد حقاً يجعلنا نندمج مع الطبيعة كلها. ومعرفة الحيوان الغزيرة تجعله يندمج بنوع من المشاركة وأيضا التعاطف بها يحدث للحيوانات الآخرى. وهكذا نجد عند برجسون وكل المعلمين والفينومينولوجيين إنكاراً للشك الذى ميز التفكير الفلسفى فى آخر القرن ١٩ بل ويذهب برجسون أبعد من ذلك حينما يقول إننا فى العلم وفى الطبيعيات الرياضية نلمس مطلق المادة كما أننا بالحدس نلمس مطلق الروح لأن المادة والعلم هما نتاج لنفس الحركة. وهنا نجد تأكيداً جديداً للفكرة القديمة بأن الشبيه يعرف الشبيه تلك الفكرة التى لاحظنا أهميتها الدائمة فى تاريخ نظرية المعرفة بأسره وهكذا وفقا لبراجسون العالم كله قابل لنوع من المعرفة فالمادة تعرف بالطبيعيات والأشياء بالإدراك الخالص والكائنات الحية بالغريزة وأنفسنا بالحدس.

وأخيراً يجب علينا أن نلتفت إلى فلسفتين أعطيتا أهمية جديدة لعناصر قد شوهدت من قبل ولكن ليس بمثل هذا الوضوح فعند كيركجارد أن الحقيقة يجب ألا تنفصل عن الشئ الذى يتضمنها وقد تكونت نظريته

بالرجوع إلى حقائق الأديان ولكنها يمكن أن تنطبق على حقائق أخرى وخصوصاً الحقيقة الأخلاقية، وقد أشرنا إلى النظريات التى سميت بمذهب الموضوعية ويمكننا أن نسمى مذهب كيركجارد بمذهب الذاتية وهذا الأسم ينطبق على هذا المذهب أكثر من إنطباقة على نظريات الفلاسفة الجرمانيين الرومانتيكيين كما فعل شلدون ونتيجة نظرية كيركجارد هى أننا يجب علينا ألا نضع الوجود والذاتية فى جانب والمعرفة فى الجانب الآخر فالمعرفة الحقة ذاتية ووجودية وفقا لكيرجارد حدة وجودى عندما تنسب لها هو واقعى هو معيار المعرفة. وطبيعة المعرفة يحدد مضمونها (ويجب إلا ننسى أن معتقدات كيركجارد المسيحية هى فى الحقيقة التى تحدد المضمون) ولكننا نجد نوعا من الجدل عند هيدجارد الذى هو من نواحى كثيرة يمكن أن يعتبر تابعاً لكيرجارد فهو يستبقى النظريات التكميلية فى المعرفة التى ترى أن الحقيقة تكشف عن نفسها لنا وإن الحقيقة ليست شيئاً مختلفاً عما تستبقيها النسبية الحديثة وكما شعر اليونان هى مكتشفة ويجب علينا أن نشكف الثام عنها فهى هناك وما علينا إلا أن نراها.

هذا الإنتقال من فكرة إل نقيضها وهذه المقابلة المحيرة التى تظهر فى تفكير الإنسان الذى يخص المعرفة يكشف عن صعوبة وحتى عن إستحالة تحديد الحقيقة. وقد رأينا المعرفة تدرك كذات أو مايسمى الإحتضان Compresence أو مسافة أو مايسمى Intertionality وهى تهرب من تعريفنا لدرجة أنه يمكننا القول بأنها لايمكن أن تعرف أو على الأقل أن تعرف معرفة كاملة وبالرغم من ذلك فإن فكرة المحاكاة وفكرة اللوازم تنسبان عناصر مهمة لفهمنا مع أنها فى صورة بدائية. وكما رأينا من قبل أن طريقة واحدة لحل المشكلة يمكن أن تستخدم فى الحلول المختلفة لجوانب الواقع المختلفة

ومن وجهة النظر هذه ربما يقال على سبيل المثال أن نظرية أفلاطون وديكارت تصدق على الرياضيات ونظرية كانط على الطبيعيات ونظرية التجريبيين على المعرفة العامة للعالم وهناك شئ من الصحة فى تقييم الحلول بالنسبة لجوانب الواقع التى تستخدم لها مرات عدة. وربما نتكلم كما فعل برجسون عن المعرفة عن طريق الغريزة التي تعطينا المعرفة الطفيفة لواقع دون مستوى عالم المعنى المشترك بين الناس وعالم المعرفة بالإدراك الحسى المباشر التى تكلم أيضا عنها برجسون والتى هى نوع من المشاركة فى العالم أو الإتصال به.

وفكرة وجودنا فى العالم ولاتى أكدها بقوة فى كل تفاصيلها هسرل وهايدجار هى بكل تأكيد هامة كأساس لنظرية المعرفة وربما قارناها بفكرة الإسكندر في الإحتضان وبما فهمه الشاعر الفرنسى كلودل من الإصطلاح معرفة وهو يعرفها تعسفيا كما لو كنا مولدين بها وهى تعنى عنده قرابتنا بالعالم وهذا ما من المحتمل أن نجده وراء المحاكاة أو التوابع أو الذوات أو المسافات التى ذكرناها.

ومن المحتمل حينئذ أن الفلاسفة كانوا مخطئين توكيده بشدة نشاط الإنسان فى نظريتهم عن المعرفة لأن هذا جانب واحد فقط من جانبى الواقع فلايوجد فقط النشاط ولكن أيضا التقبل والسلبية وهربرت سبنسر هو أحد الفلاسفة الذين رأوا أن العالم بطريقة معينة يشكل أحساسات الإنسان والتجريبيون قد لاحظوا هذه السلبية بطريقة عامة ولكنها فيهما وربما قد وصلنا عن طريق خبرة الخطأ إلى الفهم متضمن لخبرة الحقيقة مع أن خبرة الحقيقة سابقة منطقيا.

وهذا يقودنا إلى إمتحان سؤال آخر ليس هو هل الحقيقة متقدمة فى الزمن عن حوادث معينة لكن ماهو تركيب الحقيقة ذاتها فى علاقتها بالزمن؟ ونحن نرى أن الحقيقة فى هذه النظرة لها تركيب معقد يتضمن نواحى الزمن الثلاثة وعلى الأخص أثنين هما الماضى والمستقبل.

وبهذه الطريقة يمكننا أن نفكّر فى العلاقة بين المعرفة والزمن فأفلاطون فى كلامه عن التذكر رأى بوضوح العلاقة بين المعرفة والماضى ونفس الإصطلاح أولى له على الأقل علاقة ظاهرة بالزمن ويمكننا تتبع دلالات عبارة أفلاطون أن المعرفة هى دائما ممكنة بوساطة تصورات سابقة فى وجودها وهيجل أيضا يؤكد صلة المعرفة بالماضى فى تأكيده حقيقة أننا نعرف الحوادث فقط عندما تكون قد حدثت ولنستعمل جملته «أن يومه مينرفا تطير بالليل» ولسنا بحاجة إلى أن نلاحظ مرة ثانية نظرية برجسون فى أن المعفرة لها صفة الماضى.

ولكن المعرفة تنسب أيضا للمستقبل ولقد أوضح أفلاطون علاقة الحقيقة بالمستقبل فى نضاله ضدعمليين عصره وأكد هذه العلاقة عمليوا عصرنا وإن كانت طريقتهم مختلفة بقولهم أن المعرفة منتظرة.

ولقد أحال العمليون من جهة والعقليون من جهة أخرى هذه العلاقة بالماضى والمستقبل إلى مجرد أسطورة وأخيراً المعرفة لها علاقة بالحاضر أو بالأحرى الحاضر فى علاقته بكلا الماضى والمستقبل ومايسمى الانتنشيياليتى التى تكلم عنها القائلون بالظواهر ربما تكون طريقة لوصف الحقيقة فى الحاضر كتمييز لها عن الصفة الماضية الأفلاطونية من جهة والصفة العملية المنتظرة من الجهة الأخرى وعلاقة الحقيقة الثلاثية بنواحى الزمن الثلاث هو

مايكون الحقيقة ذلتها.

وقد خضعت نظرية المعرفة للتمييز بين الصورة والمادة وهو التمييز الذى نراه فى محاورة أفلاطون المسماه بفيليب وفى التقدم عند أرسطو وفى بعض نتائج كانط الأخيرة.

ولكن هل هذا التميز مشروع حقا؟ إن علم نفس الجشطلت حذرنا أننا لايمكننا أن نميز بين الصورة والمادة فالأشياء بمعنى معين لها دائما صورة وليس العقل هو الذى يفرض الصورة عليها وهكذا تعطينا سيكولوجية الجشلطت أشارات تحذو حذو تلك التى نجدها عند هوايت هد ويمكننا أن نلاحظ ملاحظة أخرى قام بها هوايت هد من قبل هى أن الحس الذى تكونت تبعاً له نظريات المعرفة هو حس البصر وما علينا إلا أن نقرأ أفلاطون أو سانت أوجستين أو أكيناس وديكارت لنقدر أهمية الضوء في مقاراناتهم وأمثلتهم. لكن حس اللمس كما قال الفيلسوف الفرنسى مين دى بيران له نوع من الأولية وهذا هو المعنى الذى قصده هوايت هد عندما تكلم عن التأثير السببى وقد واصل الفلاسفة أمثال شلر والكسندر تقاليد مين دى بيران وباركلى وهكذا تدرجنا قليلاً إلى تجريبية عندها – أكثر من التجريبية التقليدية– الشعور بالكلية وبالعلاقات وبتجربة باطنية وبالحيوية.

والمعرفة يمكن فهمها على أنها تحليل أو تركيب وفيلسوف مثل كونديـاك أكد التحليل ولكن عنده شعور واضح بأن تحليله ماهو إلا إمكانية التركيب والمعرفة عند كانط هى تركيب وعند هوبز وديكارت ولايبنتز هى تحليل وتركيب. ولكن ماهى الشئ المحلل والمركب؟ فيجب أن يكون لدينا شئ ينصب عليه التحليل والتركيب ربما أسميناه المعطى أن

المعرفة غير المباشرة تفترض مقدما المعرفة المباشرة وإذا كان هناك معرفة لابد أن يكون هناك شئ معروف ويتفق في هذه النقطة على الأقل القائلون بالظواهر والجدليون الماديون مثل لينين.

لقد قال أرسطو لأن موجودا عندما يعرف شيئاً يكون هوما يعرف ولكن بالمثل يمكن أن يقال أن الموجود ليس هو ما يعرف فهناك مسافة دائما بين الكون والمعرفة.

ولكن إذا كان هناك مسافة وإختلاف فهناك قرابة وتعرف ويتمسك بهذه الفكرة مفكرون مثل راسل و الكسندر وبسكال وبرجسون وفضلاً عن ذلك فإن المعرفة كما بين بسكال لاتنفصل عن الوجود وهذه إحدى مميزات الوجود الإنسانى الرئيسية بالنسبة للإنسان أن توجد هو أن تفكر وليس التفكير هنا مأخوذا بالمعنى العقلى اللاشخصى الديكارتى بل هو إقتحام حيوى بنفس فى المستقبل وهذه المعرفة هى فقط حقيقة أنى أصبح واعياً بشئ ما كان من قبل فى المناطق الغامضة من وجودى فالمعرفة مؤسسة على شئ أعمق من المعرفة.

والسؤال الذى يبقى دائما هو كيف أن خصائص المعرفة المختلفة هذه: الحضور، المسافة، الإقتحام، صفة الماضى يمكن أن تنسجم معا؟ وكيف أنه يمكننا أن نشرح واقعة أن موضوع المعرفة له صفة ترانسند نتالية وقيام فى أنفسنا فى نفس الوقت؟ وهذا يمكن تفسيره فقط بحقيقة أن الكلمات ليست هى إلا كلمات وإن الواقع لايمكن أن يعبر عنه كاملا ونحن نصل فى النهاية إلى النقطة – بعد ما نميز بين الموضوعات والذوات – حيث لانجد موضوعات أو ذوات. ويظن برادلى إنه بعد تجربتنا نجد وحده ولكن

يجب أن نقول إننا نجدها قبل التجربة وهذا الإندماج هو ألاعطاء المباشر الذى بدأنا منه وحتى برادلى يعتنق هذه النقطة لأنه يتكلم عن وحدة الشعور التى عنده مركز التجربة وبهذا نكون قد وصلنا لنوع من التصوف الفلسفى ليس مختلفاً عما وصل إليه أفلاطون فى الجزء السادس من الجمهورية ومحاورة فبدروس ومحاورة سنبوسون. وقد أفلوطين مستعملاً تشبيه الضوء الذى قد لاحضناه قائلا «لترى ولتكون قد رأيت أن الرؤية لم تعد للعقل».

ومايتعين علينا أخيراً هو أن نضع أنفسنا فى النقطة التى تختفى فيها المعرفة والحقيقة وتفسحان الطريق للواقع. ومن المفيد أن نتذكر فى هذه النظرة التمييز الذى قام به برادلى بين الحقيقة والواقع فالحقيقة تتضمن إنفصالا بين الذات والموضوع والإنفصال بين موضوع الجملة وبين صفات الذات أو الموضوع ولكن يجب أن يؤسس الصدق فى التحليل الأخير على شئ هو ما أسماه برادلى الشعور أو التجربة وما أسماه راسل التعرف وحينئذ نكون قد تخطينا التمييز بين الذات والموضوع ونكون فى تلك الوحدة التى هى الواقع بعد هذا يجب القول بأن ذلك الإنفصال ضرورى وماعلينا إلا أن نستبقى فكرة الحقيقة مهما ظهرت غامضة إذا تعمقنا فى فحصها عن قرب وعلينا أن نصفها بطريقة أكثر يقينا ممكنا وبعبارة أخرى يجب ألا نحددها غائباً بنتائجها فقط كما يفعل العمليون بل نراها أيضا كنتيجة لرجوعنا للماضى فإذا فكرنا فى الحقيقة نفكر فيها ككائن فى الماضى أو بالأصح فى تمثل الماضى الذى يسمى أحيانا الأزلية ويجب أن نلتفت إلى العناصر التى ذكرناها مثل الوجدانية والمسافة والمحاكاة واللوازم والإلتئام وتشكيل الصور الجديدة والمستقبل والماضى وعلينا أخيراً أن نصل إلى شعور عميق بالإحتضان وبالرغم من كل هذه الحدود فنحن لانستطيع أن نحدد فكرتنا

عن الحقيقة تحديداً كاملاً وربما على الأقل كرسنا حياتنا لها وحاربنا من أجلها وأن كان لايمكن تحديدها فلايزال عندنا الشعور بقداستها فالحقيقة التى بها فى يوم من الأيام ستحدد كل الأشياء وهذا هو السبب فى عدم إمكانية تحديدها هى دافع لنا على بحثها وهى غايته وهى دائما يمكن أن تكون موضوع تتبعنا مع علمنا بأن طبيعتها لايمكن أن تحصر أو تحدد.

مشكلة الوجدان

إنا إستبدلنا فحص مشكلة المعرفة بفحصنا مشكلة الشعور أو الوجدان أن التى يمكن أن نعتبرها الجانب الذاتى للمشكلة ذاتها فلابد أن نصل حتما إلى نتيجة مشابهة.

فسقراط فى مقابل الفلاسفة المتقدمين عليه وحكماء عصره أحال العقل الإنسانى نحو وجدانه الخاص ونجد أيضا فى وصايا الرواقيين إنكباباً على وجدان الإنسان كمتميز من كل حادث خارجي وبينما يتمسك سقراط والرواقيون[١] بالوجدان الأخلاقى نجد أوغاسطين يؤكد الوجدان الدينى[٢] وجدان الإنسان فى علاقته بالله. وتقوم عند ديكارت فلسفة كاملة على مفهوم الوجدان وعنده الأفكار هى ما يحضر مباشرة لفكرنا وهذا ما يسمى[٣] (مباشرة الوجدان) ومع أن ديكارت قد أستبقى تصور أفلاطون لأفكار أزالية فطرية فى العقل وإن كان فى صورة اتجاهات أكثرها منها فى صورة تصورات. تامة التكوين ومع ذلك يمكننا القول بأن للوجدان دوراً أعظم عند ديكارت منه عند أفلاطون.

ونجد عند إتباع ديكارت الثلاث الكبار ثلاث تطورات مختلفة كل منها

له أهميته فى تاريخ تصور الوجدان فاسبينوزا يدرك الوجدان كشعور بذاته هو ما أسماه فكرة الفكرة ومن الناحية الأخرى هو يؤكد أن الروح هى وجدان البدن وبهذا يختلط الوجدان بالموضوع العقلى للوجدان من ناحية ومن الناحية الأخرى يختلط بما يمكن تسميته بالموضوع الجسمانى للوجدان. أما تصور ملبرانش للوجدان فهو معارض لتصور ديكارت فى ناحية مهمة فبينما الوجدان عند ديكارت هو مانعرفه بوضوح وسهولة عظيمين تكون ظاهرة الوجدان على العكس عند ملبرانش هى ذلك المحجوب عنا بشدة فالله قد أراد أن يكشف لنا الظاهرة الخارجية وإن يخفى عنا ظاهرتنا الداخلية فى نوع من الظلام. ومن الناحية الأخرى وبروح ديكارتية حقه يؤكد ملبرانش إستحالة شرح أحوال أنفسنا بالفاظ ما يحدث فى أجسامنا. أما ليبنتز فهو يعارض وجهة النظر الديكارتية فى الإنفصال التام بين التفكير وماليس بتفكير يعارض هذا بفكرة أن بين الوجدان والمادة عدد لامتناهى من أنواع مصغرة للوجدان وإن فى قاع المادة نفسها نحن نجد الحياة والأرواح. فهناك فى أنفسنا تحت الإدراكات الشعورية التى هى واضحة ومتميزة هناك أدركات كثيرة صغيرة مختلطة ولايمكن إدراكها إلا بإختلاطها بمدراكات أخرى فاسبينوزا بتأسيسه علاقة بين الوجدان وموضوعه وملبرانش يوضحه فى غياب الروح ماهو أكثر وضوحا عند ديكارت ولايبنتز بتمسكه بالمدركات الفرعية الصغيرة غير الشعورية تقريباً فهم بهذا قد وسعو نظرية ديكارت.

أما كانط فيمكن إعتباره من ناحية وارثا للتقاليد الديكارتية بقدر تأكيده لأنا أفكر التى تتصل بالكوجيتو الديكارتية ولكنه من الناحية الأخرى ينكر أن معرفتنا للظاهرة الداخلية سابقة لمعرفتنا للظاهرة الخارجية لأن صور الزمان والمكان تمنع الإنسان من أن يرى نفسه كشئ فى ذاته كما بالضبط تمنعه

من رؤية أشياء أخرى فى أنفسها ووفقاً لكانط لايمكننا أن ننتقل من الوجدان التجريبى إلى الوجدان الترانسند نتالى ويمكننا أن نؤكد الوجدان الترانسندنتالى فقط بتوجيه إنتباهنا إلى شروط معرفتنا ومع ذلك هناك وسيلة للوصول إلى الأشياء في ذاتها ومن الواضح أن هذا ليس فى مقدور الوجدان التجريبى وحتى الوجدان الترنسندنتالى ما دام هذا النشاط موجه إلى التجربة ولكن ربما وصلنا إلى معرفة الأشياء فى ذاتها بوساطة وجداننا الأخلاقى وهنا يجدد كانط ما تعلمه من سقراط وأفلاطون وحتى ديكارت حينما يكمل فلسفته النظرية باخلال مؤسسة على الكرم وعند كانط العقل العملى الخالص والعقل النظرى الخالص هما جانبان لعقل واحد وبذلك يكون هناك مستوى من الوجدان يتضمن علاوة على الوجدان التجريبى وفوقه الوجدان الترانسندنتالى وللوجدان الأخلاقى. أما مين دى بيران فيرى وجدانا يتكشف بتأثيرة على أشياء أخرى غير ذاته أولها الجسم والتعبيرات العضوية التى يختلط بها قوى الوجدان الفوق عضوية ثم العالم الخارجى وقد أشار فى الوجدان ذاته إلى مدركات واضحة وأخرى غامضة وهو فى هذا يتبع إشارات لاينتز وكذا إشارات الفلاسفة التجريبيين مثل كانانيس وبينما يهاجم تين مين دى بيران وإتباعه يحاول الأول أن يثبت أن المدركات التى نعيها هى فقط نتائج لحركات سيكولوجية وطبيعية قصوى وهذه الاتجاهات استمرت أثناء القرن التاسع عشر ونجدها مرة أخرى وإن كانت محورة فى صورة أخرى كما عند برجسون من جهة وفرويد من الجهة الأخرى وهناك حقيقة قضايا مشتركة بين برجسون وفرويد مثل فكرة أن كثيراً من تمثلاتنا تكبت فى اللاشعور أما الضرورات الفعل أو لضرورات المجتمع ولكن مع ذلك هناك إختلافات بينهما فبرجسون تابع لمين دى بيران أما فرويد فتابع لغيره

فالوجدان عند برجسون متصل بإمكانية الإنسان فى إختيار الدوافع وهذه القدرة متصلة بقدرته على إختيار صيغ مختلفة للفعل وتظهر فكرة الإنتقاء نفسها فى النظرية الواقعية الجديدة عند هولت الذى يرى أن الوجدان كضوء البحث الذى يشرف بتقليب جوانب الواقع وقد إكتملت هذه الفكرة فى نظرية برجسون بتأكيده أن الحوادث النفسية مختلفة عن الحوادث، الفيزيقية لأن السابقة بها حدة أو تكاثف أعظم. وهى أن الحركات المختلفة أو الذبذبات الإبتدائية التى تمتد على طول ممتد للزمن إلى حد ما فى العالم الفيزيقى هى متمركزة ومتكاثفة فى العالم الفيزيقى وكذلك الوجدان فهو فى نفس الوقت إنتقاء له واقع وظروف خارجية وتكاثف نفس هذه الظروف والدوافع التى أصبحت مناصره. وهناك اتجاهان جديران بالملاحظة فى النظر الفلسفى المعاصر فيما يختص بالوجدان فقد أشار بعض الفلاسفة إلى الصفة النوعية[1] للوجدان فالوجدان عند هسرل على سبيل المثال هو نشاط فريد تماماً[2] يحدد باتجاهه نحو الموضوعات أو بما سماه Inertionality وعلى العكس من ذلك عند فلاسفة فال الاسكندر وهوايت هد يشبه الوجدان على قدر الإمكان بحوادث العالم الأخرى. فالوجدان عند الكسندر هو حالة Compresence أما عند هوايت هذا الذى أدركه بطريقة أكثر ديناميكية. بما يتفق والخطة العامة لفلسفته فإن الوجدان هو حالة من الإدراك الذهنى ولكن هذين الاتجاهين ليسا متعارضين بهذه الكيفية التى تبدو لأول وهلة لأن هسرل لم يعتبر العالم فى كليته ولكنه قد حد نفسه منهجيا فى فحص المعرفة وربما توجد حالة يقدم فيها الـ Compresence والـ Prehension تقسيمهما Intentionality التى ربما يكون بادية الوضوح فى كل شئ

وربما نلاحظ أن لفظ Compresence لايعنى بالضرورة أن هناك شيئاً نوعياً فى الوجدان فالاسكندر يخبرنا أنه يستعمل هذا الإفصطلاح ويقصد به وجود عنصرين عاملين أحدهما شعورى وبهذا لم تنكر تنظريته جزئية العنصر الطبيعى وبذلك يمكننا القول فى الفلسفة المعاصرة أن المعرفة هى إستاتيكا سكونية Comprence وديناميكية حركية prehension وإبستومولوجيا ذاتية Intentionality. ونستطيع أن نذهب من فكرة الشخصانية Intentionality مع «هيدجار» وقد رآها قبله هسرل بوضوح تام إلى فكرة الوجود فى العالم فوجد أننا ليس منفصلا عن العالم ونضيف إلى ذلك كما رأى سارتر أنه يقدمنفسه لذاته على بعد مسافة ما من العالم والجدان هو مسافة فى نفس الوقا الذى هو فيه الحضو وهو فى الحقيقة نوع خمن الغياب فى الحضور أو الحضور فى الغياب. وفكرة الغياب هذه وحتى فكرة الحضور تتضمن عند تارتر فكرة السلبية وهنا يجد نفسه فى إتفاق مع هيجل ويمكننا القول أنه إستبدل فكرة اللاشيئية الهدجارية بنظرية السلبية الهيجلية، والوجدان عند سارتر نفس مزدوج فهو نفى بالنسبة لذاته لأنه دائما غير ماهو ولنستعمل تغييره (أنه ما ليس هو ما هو) ومن الناحية الأخرى هو نفى فى علاقته مع الأشياء الأخرى لأنه يؤكد ذاته على أنه ليس هذه الأشياء مع أنه ضرورى الإتصال بها وهو يصف الوجدان وصفا جريئاً وصادقاً متابعاً فيه تلميحات هسرل وهيدجار يصفه كالسطح المنحدر الذى عليه لايستطيع الفر دأن يوجد دون أن يقذف خارجا إلى الأشياء ولكى يحدد الوجدان بأنه لاذى من أجل ذاته إضطر إلى تأكيد أن الـ (من أجل ذاته هى خارة نفسه) وصفة أخرى مميزة نلظريته يه أن من أجل ذاته هى إنكماش وتصغير فى ذاته ولكن هنا التقرير الأخير هو مثل وجود اللاوجود يختص بجوانب ميتافيزيقية غامضة متعالية تقبل نقاشا من نظرية من نظرية سارتر.

وبالرجوع إلى نظريات الوجدان المعاصرة نجد أحياناً أنها تتمسك بالترانسندنتالية موضوع الجدان فى علاقته بالوجدان كما هو الحال فى مذهب الواقعية النقدى والفينومينولوجيا ونظرية الاسكندر وأحيانا تتمسك بسيادة هذه العلاقة ذاتها كما هو الحال فى مذهب الواقعية الجديدة وأمامها وليم جيمس عندما يتكلم عن نفاد الوجدان وبعبارة أخرى هم يتمسكون أحياناً بالمسافة وأحياناً باحلضور ؤاحيانا بالشخصية Intentionality وأحياناً بالحضور العامل أو الـ compresence ومن الجدير بالملاحظة أننا نجد فى نظرية «برجسون» فكرتى الاختيار والتكاثف وهكذا نجد الوجدان يحدد بالمقابلات وربما نضيف إلى ماسبق منها هذه المقابلة بين الإيجابية الفاعلة والسلبية وبالتأكيد هناك ميل عند جيمس والواقعية الجديدة بالتمسك بسلبية الوجدان وهو اتجاه لم يلمس قبيل العصور المتأخرة أنه من الممكن تملكة أفكار الفلاسفة فى ذا الموضوع بإشارات عند بعض الكتاب أمثال كلودل وبروست وفالليرى ويمكن أن تقارن نظرية كلودل بنظرية الاسكندر من نواحى معينة فالجودان الذى هو حضور فاعل ضرورى مع الأشياء وهو نوع من المعرفة المتكاثفة. ومن الناحية الأخرى فنحن لسنا بعيدين عن فكرة الوجود فى العالم أما عن فالليرى فالظاهرة ذات الأهمية الكبرى تحدث عندما ينبعث الوحدان من اللاوجدان صانعا المنتوجات التى أعطت أولا لالوعى. وربما نجد نفس الاتجاه عند بروست وعنده الوجدان يكون أشد إخلاصا عندما يصبح الإنفعالية أو يصنع منها ومن الناحية الأخرى هناك ما يسمى صفة التوقف فى الوجدان أى أن الوجدان فى هذه الحظة ليس بلاضرورة متعلقاً بوجدان فى اللحظة السابقة ولكنه ربما يكون معلقا بوجدانى فى لحظات منفصلة عنه بإمتدادات طويلة للزمن كما يتعلق حلم

لحكم ليلة أخرى وليس ببعض أفكار اليوم. ومشكلة الوجدان لاتزال مشكلة ولكننا ربما يمكننا القول بأن الفكرة قد حللت إلى الأفكار التى ذكرناها. الإختيار أو التكاثف والإحتضان والنفاد والمسافة والترانسندنتالية.

مشكلة اللغة وصلتها بالمعرفة

مشكلة المعرفة شديدة الصلة بمشكلة اللغة وهى تظهر على وجه الخصوص فى إمتحان مرتبة الأفكار العامة فعندنا أنكر برتاجوراس كل حقيقة عامة وقال أن هناك إحساسات جزئية وإن هذه الأحكام هى دائما فردية وعلى ذلك يمكن إعتباره أول اسميا وقد وجدت مشكلة الاسمية والواقعية فى مجادلات العصور الوسطى وفى الفلسفة الحديثة يمكن أن يقال أن هوبز هو الذى واصل ويبلغ بالنظرية الاسمية إلى أقصى حدود تكونها حين أعلى أن الأفكار العامة ماهى إلا كلمات ومن الملاحظ أن صعوبات قد أعترضت فلسفة هوبزن لأن يتعقد بالإستنباط فى نفس الوقت الذى هو فيه (اسمى) أن الحد الفاصل بين الاسميين والتجريبيين يحتس عند لوك الذى يعتقد إلى حد ما بالأفكار العامة ولكن باركلى عاد فأكدها. وقد أتى تبعاً لباركلى تصور الفلاسفة من استعمال أفكار عامة لاتخص شيئاً مثل فكرة الكون والمادة ولكن هنا تقوم صعوبة أخرى هى أن الأفكار العامة عند باركلى جزئياً إذا نظرنا إليها من زاوية معينة. ولكن تكون لديك فكرة عامة عن المثلث لابد أن تكون عالما بإمكانية إستبدال شكلَ معين من المثلث بآخر دون أن يتغير مضمون قضيتنا. فالفكرة العامة هى إمكانية فكرة وحيدة أن تمثل أفكار أخرى كثيرة من نفس النوع ومن السهل أن نلاحظ فى العبارات كايند وسيم وهكذا أنها تتضمن بكل دقة عنصر العموم الذى أراد باركلى أن

يستبعدها وقد أضطر باركلى فى آخر جملة من فلسفته لاعتبارات مماثلة للتى ذكرناها أضطر إلى أن يستبدل اسميته القصوى بنوع من الواقعية فى تأكيده واقعية الأفكار الأفلاطونية وهنا وصلنا إلى صعوبة فى المذهب الاسمى صورها عالم النفس والفيلسوف الفرنسى تين بعد أن أبعد الأفكار العامة من العقل ووضعها فى الأشياء أنفسها فى صورة أنواع وأجناس وخصائص رئيسية وفى مقابل المذهب الاسمى نجد المذهب الواقعى عند العقليين أمثال أفلاطون وديكارت وقد ظن ديكارت أن فى العقل أفكار عامة مثل أفكار الأشكال الرياضية مما يختلف عما سماه عموميات الجدليين ولقد استبقى ليبنتز لهذه الأفكار العامة عدم مقدرتنا على جعلها أحداثاً جزئية.

وتنكر الاسمية ،تمسكنا بمبادئ وجود العموميات فى كل تفكيرنا والأشياء، والواقعيون يؤكدون وجودها فى كليهما وتنكر التصورية وجود العموميات فى الأشياء ولكنها أستبقت مع ذلك أن هذه العموميات يمكن أن يدركها العقل بالتفكير وربما يستمر صراع هذه المذاهب كل منها قد الآخر دون أن ينتهى وقد قام «برجسون» بملاحظة فى هذه النقطة يمكن أن يكون لها بعض الأهمية فعنده الأفكار العامة لاتصدر عن الأفكار الجزئية. ولاتفترض الأفكار الجزئية الأفكار العامة مقدما وكلا هذين النوعين يشتقان بالقيام بعمليات مختلفة من شئ سابق لهما ليس هو فكرة ولكنه موقفاً أو صيغة من الفعل أو صورة من السلوك فالحيوان آكل العشب على سبيل المثال عنده عمليا وبيولوجيا ما يمكن أن يسمى فى مرحلة متأخرة من التطور فكرة عامة عن العشب وهو يعمل فى وجود كل أنواع العشب الأخرى بطريقة نوعية دون أن يميز بينها. لتمييز الفردى عن كل الأنواع الأخرى. ولظهر لنا من هذا الموقف البدائى أن هذه الأفكار العامة والأفكار

الجزئية قد تقدمت على طول خط واحد من التطور وفيما يختص بالسؤال الذى يخص القيمة النسبية للعموميات والجزئيات هناك حلان علينا أن نختار بينهما أحدهما عند الأفلاطونيين الذين، يؤكدون قيمة العموميات ويرون الإنسان على أنه الكائن الذى له القدرة على كشف الأشياء المستديمة والعموميات من بين الحوادث المتغيرة. وربما نختار الممكن الأخر وأن نؤكد قيمة المتعينات أو الخصوصيات والجزئيات. وهكذا يقول جيمس بان الأشياء الأكثر قيمة هى الأشياء المعينة ولنتذكر ما قاله بليك عن الجزئيات الدقيقة ولنتحول إلا أن من مشكلة الأفكار العامة إلى مشكلة اللغة إن اللغة والعقل منذ البداية متحدان أشد إتحاد وتحاول فلسفة المعانى أن تحل محل الفلسفة. لنكن متأكدين أنه من الصعب أن نفصل السؤال اللغوى تماما عن الأسئلة الفلسفية. وقد أستفاد بعض الفلاسفة وعلى الأخص «هيجل» من اللغة كثيراً فاستفادوا مثلا من مضمونات الكلمات فى تتمة طريقتهم.

ومنذ زمن مبكر انتقد أفلاطون فى «محاورة كراتيلس» وإن كان فى صورة فجة أنتقد إستفادة الفلاسفة من اللغة وقد أراد هناك كيف أن الهيرقليطيين والبرمندينيين ويمكنهم أن يبرهنوا نظريتهم المتقابلة ببساطة بالأستعانة بالأوتومولوجى وهو فرع من علم اللغة يختص ببحث أصول المشتقات وربما يكون أول عمل للفيلسوف هو التمييز بين مختلف استعمالات اللغة فهناك استعمال وصفى شفوى الذى فيه صوت الكلمات نفسها يهم أكثر من معناها المحدود فى المعجم اللغة استعمال تخصيص ذو إشارى الذى لم يلتفت إليه الفلاسفة التفاتا كافيا. وهناك تكون اللغة إشارة للواقع لاذى يميزه زو خصصه الفرد كما هو حاصل بالنسبة للزمان والمكان الذين على تحليلهما أقام هيجل وأفلاطون أجزاء من نظرياتهما ويظهر إنهما

لم يلاحظا أن هذه الظروف لها معنى بالإضافة أو بالرجوع إلى واقع يميزانه ويخصصانه ولذلك أتهمهما كلا الفيلسوفين بأنهما يطبعان على وقائع مختلفة فى لحظات مختلفة ولكن كما لاحظنا ليس هناك نفس الاستعمال التخصصى والاشارى لاتعنى هذه الكلمات فلا تعبر بل أنها تدل فى كل مرة نميز فيها الوقائع.

إن ما قلناه عن الانصال مشكلة أصل المعرفة ومشكلة طبيعتها يسمح لنا الآن أن نعالج مشكلة الصدق مستقلة عن سؤال المذهب التجريبى والمذهب العقلى. وقد ناقشنا مشكلة الحقيقة لأن المعرفة الواقعية هى معرفة الحقيقة. والسؤلان بالضرورة متداخلان منذ أن المعرفة الكاذبة ليست معرفة. لكن هناك فكرة أخرى منذ بداية الفلسفة تتصل بفكرة الحقيقة وهى فكرة الوجود ويمكن أن نلاحظ أن الكلمة اليونانية (يكون) هو أن يكون حقا وما علينا إلا أن نتذكر ما قله بارمنيدس عن الحقيقة فى قصيدته عن الوجود وقد استمرت العلاقة بين هاتين الفكرتين فى منهج أفلاطون وديكارت وفى الحقيقة فى قصيدته عن الوجود وقد استمرت العلاقة بين هاتين الفكرتين فى منهج أفلاطون وديكارت وفى الحقيقة عند كل العقليين الكلاسيكيين.

وقبل أن نقول شيئاً عن هذا الموضوع دعنا أن نتذكر ملاحظة أخرى لأفلاطون فى محاورتى ثيوتيتاس وسوفست عن فكرة أن الحقيقة هى مادة التفكير والمقارنة والخيال وإذا أخذنا الآن النتيجة النهائية لعدة نظريات منطقية كما هى متمثلة عند برادلى سوف نرى أن الحكم نفه يفترض مقدما التقسيم الواقع الذى قمنا به إلى الذات والصفة (محمول الحكم) وبذلك نرى بوضوح التمييز بين الحقيقة التى هى حكم الواقع الذى يوجد حكم.

ولكن هذا التمييز يحتاج أن يكمل بتأكيد أن الحقيقة هى شئ يشعر به ونخبره قبل أن نفكر فيه ومن المحتمل أن نستمر فى تقدمنا ونقول أن تجربة الحقيقة هى أولا تجربة سلبية وإن الحقيقة تنتج عن نقيضها أى أنها فى الخطأ وعندما يكون الكائن واعيا بالأخطاء التي أرتكبها فبهذه الواقعية نفسها يصبح عالما بالشئ هو حقيقى وقد خبرت الحقيقة بدون وعى قبل أن تكون حقيقة للوجدان وفى هذه الإضافة نتذكر جملة نيتسهير أن الصدق هو وهم للعقل الإنسانى ومما قلناه يمكن أن نرى ببساطة أن الحقيقة بمعنيب من المعانى على الأقل هى تخيل لأنها تتضمن الإنفصال الذى أكده برادلى بين الموضوع والمحمول ولكن من الناحية الأخرى قد رأينا الحقيقة هى تعبير عن تجربة واقعية للحياة وللوجود التفكيرى.

والفلاسفة الكلاسيكيين يميلون كثيرا جدا إلى حصر فكرة الحقيقة فى مجال واحد من العقل أو الفهم ويمكن أن تثار ضد تصوراتهم شهادة «كيرجارد» الذى يحدد الحقيقة بالذاتية ويعنى قوله بهذا اللفظ توتر جميع الفروض فى وجود موضوع تفكيره العاطفي ولكن مرة ثانية لايمكن أن يقف تفكيرنا عند هذا الحد وواقعة أن هيدجار قد حدد الحقيقة بكونها الموضوع نفسه كما تنكشف للعقل الإنسانى تجعلنا نعتقد كل ما قيل فى العبارة الحقيقة موضوعية ويجب أن يكمل هذه العبارة بالحقيقة تكون موضوعية وفى الحقيقة إحدى الصعوبات فى مشكلة الحقيقة هو أنه من المحتمل أن يوجد أنواع كثيرة من الحقيقة وأنه قد يلزم لكل نوع نظرية منفصلة ويمكن أن يقال، أخيرا كما رأى المدرسيون أن الحقيقة فكرة ترانسندنتالية لها وحدة حيث أنها مختلفة تبعا لاستعمالها فى مجالات مختلفة ونلاحظ مع ذلك أن النظريتين اللتين بينهما ليسا نقيضين كما

يهظر للوهلة الأولى فكرلجارد يقول أن الحقيقة هى الذاتية لكن ليس فى علاقتها.

تفسير رسل للحقيقة والظاهر:

لعل تاريخ الفكر المعرفى قد زاد ثراءاً عندما أدلى رسل Russell بتفسيره المعرفى وإلقاء الضوء حول أشكالية أو مشكلة التصرف على الحقيقة والظاهر لما ضمنها كتابته مشكلات فلسفية Problemes of Philosophy[1]. وتساؤله ينصب على المعرفة اليقينية للعالم. ولعل الإجابة على هذا السؤال هى حلقة لتفسيرات عديدة منذ الفكر القديم وإبرزه الفكر اليونانى وما الفلسفة إلا محاولة للإجابة على هذا السؤال من خلال تفسيرا متباينة إستطاع رسل أن يضعها على بساط البحث لمحاولة فهمها وإيجاد تفسير لها ونحن فى واقع حياتنا اليومية نفترض أن كثيراً من الأشياء على أنها حقيقة لكن التدقيق ومراجعة زوايا ومناحى فكرنا وتفسيرنا يمتلأ بالمتناقضات بل والإختلاف الواضح والشاسع بين تفسير وآخر.

ومن خلال تجاربنا أى إدركاتنا المباشرة نستخلص منها المعرفة. فأنا مثلا جالس على مقعد وأمامى منضدة ذات شكل هندسى معين (مستطيلة مثلاً) فأنا أراها من زاوية أو منظور هندسى الذى أبصره بينما الآخرون يرونها من أبعاد مختلفة عنى، وكذا إذا نظرت من النافذة ووجدت الشمس خارج النافذة وإنى أعتقد أن الشمس هذه تبعد مسافات تقدر بـ ٩٣ مليون ميل

(1) B.Russell, Problemes of Philosophy, Cambrige, 1911, Part 1, (Appearnce and Realily).

عن الأرض وإنها كرة ملتهبة وأكبر فى حجمها من الأرض مرات عديدة. ولكنها تبدو من النافذة أقل من حجمها وكذا أقل من حرارتها، ولعل أى شخص آخر يرى هذه الظاهرة من خلال حواسه البصرية. وبلاشك هناك إختلاف لرؤية عن رؤية وعن رؤية عالم فى الطبيعة أو الكيمياء يرى أن المنضدة ذات السطح الأملس واللون الذى أبصرته يختلف تماماً فى ملمس السطح والنتؤات التى يدقق فيها بمساعدة الميكرسكوب أو المنظار المكبر. وكانئنا فى هذا المثال أقرب إلى مقولة أبو حامد الغزالى فى كتابة المنقذ من الهلاك عندما أبصر القمر فى السماء فوجده أصغر من رغيف الخبز. وثمة إتفاق عام بين المشاهدين لهذه الظاهرة ويكاد يكون هناك شبه إتفاق أو رؤية عامة وهى الذوق العام أو الحس العام Common sense.

ومن خلال المشاهدة تبين أن هناك فارق بين الشئ أو موضوع المعرفة الذى ندركة فى ظاهرة عن حقيقة، لذا فإننا نستنتج أن الأشكال الحقيقة ليست كما تبدو وكأن الحواس لاتهدينا إلى حقيقة الأشياء بل تقودنا فقط إلى مظهرها من خلال Some Data معطيات الحس الخمسة (البصر - السمع - اللمس - الشم - الذوق). وكذا فإننا ندرك الكيفيات الأولى والثانية للأشياء أوالموضوعات المعرفية.

ونتيجة للعلاقة التى تنشأ بين ذواتنا وموضوعات المعرفة يتولد الإحساس Sensation الذى هو تجربة معرفية حين نكون على وعى بالأشياء، ونحاول أن نفهمها ونفسرها ومن خلال تجاوز المظهر إلى الجوهر أو الحقيقة. أى أننا أمام موضوع أو شئ ما ذى Physical object وهذا يقودنا إلى أشكالية المادة والوجود ويقودنا إلى التساؤل حول طبيعتها. وهذا ما دفع بياركلى Berkley إلى إنكار المادة والقول بالقول والأفكار فى إدراكنا لعالم الأشياء المحسوسة

والتى لاندركها إلا بالفعل وحده، حتى إننا نشك فى وجودها المادى إن لم ندركها نحن بقبولنا . كأن نرى منضدة داخل غرفة ثم نخرج من هذه الغرفة فإننا بالتأكيد نشك أن ينقصنا مصداقية استمرار وجود المنضدة طالما ندركها بعقولنا.

ويمثل هذا الموقف المثالى موقفا أو منهجا مفسرا لموضوع المعرفة إلا من خلال العقل ولعل هؤلاء المثاليون idealists يقرون بأن الحقيقة ما هى إلا مجموعة من أفكار العقل أو قد يطلقون عليها المونادا كما قال بذلك ليبنتز Leipintz (أنها جواهر فريدة) وكما ذهب ليبنتز «أن حقيقة المادة هى مجموعة من الأفكار وهذا يدفعنا إلى التساؤل عما وراء ظواهر الأشياء المألوفة فى حياتنا اليومية وإن نلجأ إلى منهج للتفكير والتفسير.

وإنا لنجد ديكارت Decartes فى منهجه القائم على العقلية والشك المنهجى وإستخلص تفسيره لمعضلة الوجود من خلال (الكوجيتو) أى الشك ثم الفكر ثم الوجود.

تفسير المذهب البرجماتي

إن البرجماتية تعبير صادق عن الفلسفة الأمريكية.

ونسأل : ما البرجماتية ؟ أو فلسفة الذرائع ؟.

فى الأصل اللغوى البرجماتية تفيد «ماهو عملى» واللفظ من وضع الفيلسوف الأمريكى شارلسساندرس بيرس (١٨٣٩-١٩١٤).

وماهو عملى هو تجريبى بالضرورة.

ولكن أية تجريبية تلك التى يقصدها بيرس ؟

إن التجريبية، عنده لاتقف عند حد الحس، ذلك أن الإحساس ظاهرة نسبية وذاتية، بمعنى أنه يخص الذات المفردة، ومن ثم تكون الحقيقة أمرا محالا.

غير أن الحقيقة ممكنة فى رأى بيرس.

وأمكان الحقيقة يلزم منه أن تكون الحقيقة موضوعية ومطلقة.

وعنوان كتابة «تثبيت الاعتقاد» (١٨٧٧) دليل على هذا الإمكان.

ونسأل : ما الاعتقاد ؟

يجيب بيرس بأنه فكرة أو حكم يكون أساسا للقيام بعمل، ولهذا فإن الاعتقاد مرتبط بالضرورات «بنتائج عملية».

ولكن ماذا يحدث عندما يأتى الاعتقاد بنتائج مخالفة لما نتوقعة ؟

بزوغ «الشك ليس إلا.

وماذا يترتب على الشك ؟

«بحث» عن بديل لهذا الاعتقاد. ويظل هذا البحث قائما حتى تعثر على بديل.

ومن أجل ذلك فإن البحث وسيلة إلى الكشف عن الاعتقاد.

والبحث، عند بيرس، هو المنهج العلمى.

والنتيجة بعد هذا ماذا تكون ؟

إن الاعتقاد نسبى بحكم قابليته للتغير. وهذه النسبية رد فعل ضد النزعة التزمتية أو النقينية التى كانت تسيطر على أوربا، وكانت من عوامل هجرة الأوربيين إلى العالم الجديد.

وأن الاعتقاد ليس مطلقا بحكم أنه غير مجاوز للتجربة.

وهكذا يكون منطلق المذهب، عند بيرس، أقوى من مقصده.

ولهذا آثر وليم جيمس (١٨٤٢-١٩١٠) أن يسير مع المنطق دون المقصد فيربط بوضوح بين الحقيقة من جهة والذاتية والنفعية والفردية من جهة أخرى، خاصة وأن جيمس عاش فى الفترة التى أستكملت فيها أمريكا نظامها الرأسمالى. وهو نظام يقوم، فى بدايته، على تمجيد الذاتية بفضل مبدأ المنافسة الحرة.

فالبرجماتية، عند جيمس، تتخذ من «العمل» مقياسا للحقيقة. فالفكرة صادقة عندما تكون مفيدة. ومعنى ذلك أن النفع والضرر هما اللذان يحددان بفكرة ما أو رفضها.

والعمل، منظورا إليه من زاوية النفع والضرر، لايمكن أن يرقى إلى مستوى الوحدة، لأن إدراك الوحدة يستلزم أن يكون القياس موضوعيا. إذن يظل التباين عند مستوى «الكثرة» ولهذا يبدو العالم، عند البرجماتية. وكأنه «كثرة».

ويلزم من الكثرة إنكار المطلق.

المذهب الماركسي

الواقع أن الفلسفة الماركسية ليست من قبيل الترف الفكرى، بل أنها تعتبر على العكس من ذلك عملية تاريخية نتيجة حتمية للتطور الاجتماعى والعلمى فى العقد الخامس من القرن التاسع عشر، ومن هنا جاءت صفتها العلمية التى يتمسك بها أصحابها، فإذا أردنا تغيير الواقع - كما يقولون يجب أن نفهمه علميا، كما يفعل علماء الطبيعة فى الكشف عن قوانين الظواهر فالمفهوم المدى للعالم إذن هو تصور الطبيعة كما هى دون إضافات غريبة عن تلك الطبيعة.

والمادية الجدلية هى جوهر الفلسفة الماركسية. فإذا كانت العلوم الخاصة كعلم الطبيعة وعلم الكيمياء، وعلم الأحياء، وعلم الميكانيكا الخ، تدرس قطاعات خاصة من الواقع المادى فإن الماركسية من حيث هى جدل تدرس القوانين العامة المشتركة بين كل وجوه العالم الواقعى من أول الطبيعة الفيزيائية إلى الفكرة، مارة بالطبيعة الحية والمجتمع، وليست هذه القوانين مشتقة من الفكر أو المخيلة بل أن تقدم العلوم هى الذى مهد وجعل من الممكن إكتشاف هذه القوانين وصياغتها. وإذن فعلى الرغم من أن المادية الجدلية ليست هى والعلوم شيئا واحداً، إلا أنها لايمكن أن تنفصل عن العلوم لأن العلوم جدلية بالضرورة. ولأن كلاً منها يكشف عن سير الجدل فى الطبيعة، أما المادية التاريخية فأنها عبارة عن تطبيق مبادئ المادية الجدلية على تطور المجتمع. وعلى هذا فالفلسفة الماركسية أى «الاشتراكية العلمية أنما تقوم أصلا على (المادية الجدلية) و (المادية التاريخية) وهى ذات يوم كان وليم جيمس يتحدث مع أصدقائه عن المذاهب التصورية وإذا بواحد

منهم يقول أن من مميزاتها تقرير المطلق فإذا بجيمس يصيح فى وجه هذا الصديق قائلا: ملعون هذا المطلق.

البرجماتية إذن تقبل الكون وهو فى حالة تشتت وتمزق وتفسخ، وحدات جزئية من المحال إدماجها فى إطار كلى. ويترتب على ذلك أن من حق الإنسان أن يتعامل مع هذه الوحدات بالطريقة التى تستهوية.

والبرجماتية. بهذا المعنى ليست إلا ترجمة أمينة للنظام الرأسمالى فى بكارته الأولى.

غير أن للرأسمالية المرتكزة على المشروعات الفردية الخاصة لايمكن أن يكتب لها الإستقرار. فالمنافسة الحرة غير المقيدة ضارة، فى نهاية الأمر، بالمشروعات الخاصة، الأمر الذى يؤدى إلى ضرورة تكتلها وإتحادها على هيئة شركات كبرى وبنوك وغرف تجارية فترتقى الرأسمالية إلى الإحتكارية.

ويلزم من هذا التطور للرأسمالية تغيير فى الفكر الفلسفى البرجماتى. فبدلا من وحدات منفصلة تقوم وحدات متصلة، وبدلاً من مطلقات متكثرة يقوم «مطلق واحد».

وسيلة جون ديوى (١٨٥٩-١٩٥٢) تعبير فلسفى رائع عن هذا التغيير. يأخذ ديوى من بيرس فكرة «البحث» وينقل عن البرجماتية فكرة «العمل» بعد أن يستبعد منها النفعية والذاتية فيدفع بها إلى مستوى «الحقيقة». ويستعير من هيجل فكرة «الروح المطلق» ولكن فى صياغة جديدة هى «الكليات الموحدة» والعملية العقلية ليست إلا وسيلة للوصول إلى هذه الكليات الموحدة.

والعلمية العقلية ليست إلا ممارسة للأسلوب العلمي الذى يبدأ من الجزئيات وينتهي عند الكليات والكليات بدورها تتحد وتكون مطلقاً واحداً هو «الإيمان المشترك» لبنى الإنسان.

يقول ديوى فى كتابه «إيمان مشترك» : «نحن نعيش الآن أجزاء من إنسانية تمتد جذورها إلى الماضى السحيق. وهى إنسانية قد تفاعلت مع الطبيعة. إن الأمور الغريزة علينا فى الحضارة ليست من صنع أيدينا، ولكنها موجودة ثمرة العرق والدموع للجماعة الإنسانية المتصلة، والتى تكون حلقة من حلقاتها. ومهمتنا هى مسئولية حفظ تراث القيم الذى تلقيناه، ونقله وتعديله ونشره، حتى يتسنى لخلفنا أن يتسلمه أصلب عوداً وأكثر أمنا وأيسر تناولا وأعظم إنتصاراً مما تلقيناه. وفى هذا تقوم جميع العناصر لإيمان دينى لن يقتصر على فرقة أو طبقة أو جنس. وقد كان مثل هذا الإيمان فى صميم القلوب الإيمان المشترك لبنى الإنسان. ويبقى اليوم أن ينتقل هذا الإيمان المشترك من السر إلى العلن، ويتخذ سبيله إلى التحقيق».

الفلسفة الثورية للبروليتاريا التى تفترض أساسا وجود حزب ثورى ليتحقق الإنتصار على البورجوازية.

وإذا كان قد لاحظنا أن ماركس قد استخدم كثيراً من الآراء الشائعة فى عصره إلا أنه قد أدخلها فى سياق جديد بحيث أتسمت بطابع فلسفته الجديدة على أنه يمكن تلخيص عناصر الجدة فى فلسفتة : من حيث أنها فلسفة ذات طابع طبقى، وأن لها دوراً تلعبه فى الحياة الاجتماعية إذ أنها تحقيق عدالة التوزيع فى ظل نظام إشتراكى حتمى الظهور، وتقوم على إفتراض وجود وحدة عضوية من الجدل والمادة.

وقد إكتملت معالم تطبيق النظرية على يد لينين، الذى عاصر ثورة البروليتاريا ضد الإمبريالية، وتحقق على يديه التحول إلى الإشتراكية فى الاتحاد السوفيتى. ويقوم المذهب على الأسس الاتية :

أولا : المادية الجدلية :

أن الموضوع الرئيسى للمادة الجدلية هو حل المشكلة الأساسية فى الفلسفة، أى علاقة الفكر بالوجود، أو الروح بالمادة.

ولعل مقولة المادة تعبر عن الخاصية العامة للأشياء والظواهر وهى حقيقتها الموضوعية، أو بمعنى آخر تتميز المادة بوجود موضوعى مستقل عن شعورنا بها ومع هذا فإنها تنعكس على شعورنا، فمقولة المادة إذن تتضمن الواقع الموضوعى كله. وهى بهذا الوضع تعتبر مقولة أولية للمعرفة.

ولاتوجد المادة إلا فى الحركة: والحركة هى التى تكشف عن وجود المادة.

ويقول أنجلز (أن الحركة هى أسلوب وجود المادة فلا توجد مادة بدون حركة) وهذه الحركة أزلية ومطلقة، أما السكون فنسبى مؤقت وللحركة صور كثيرة كشفت عنا المادية الجدلية : فثمت حركات ميكانيكية وفيريقية وكيميائية وبيولوجية واجتماعية، وقد ربط انجلز كل حركة من الحركات بصورة معينة من صور المادة، فربط مثلا الحركة الميكانيكية بالأجرام السماوية والأرضية والحياة الاجتماعية – أى تاريخ المجتمع الإنسانى ليست سوى صورة عليا الحركة المادة تختلف إختلافا جوهريا وكيفيا عن صور الحركات الأخرى، وقد ظهرت بقيام المجتمع الإنسانى وتميزت بعملية

الإنتاج المادية التيتحدد جميع أشكال الحياة الاجتماعية. وعلى الرغم من تنويع صور الحركة إلا أنها مترابطة وغير منفصلة، وذلك يرجع إلى الوحدة المادية للعالم.

وإذن فالحركة ذات طابع كلى مطلق، ولكل صورة كيفية خاصة بها ويمكن تحويل صور الحركة بعضها إلى البعض الآخر وهذا هو مجمل النظرة المادية الجدلية للحركة التي ترى أنه لايمكن الفصل بين الحركة والمادة.

والمكان والزمان صورتان كليتان لوجود المادة فوجود الأشياء في المكان يعنى أن للأشياء إمتداداً يسمح لها بأن تشغل حيزاً ما بين موجودات العالم الآخرى. ومن ناحية أخرى نحن نشاهد تتابع هذه الأشياء وتعاقبها في الواقع، وحلول أحدها محل الآخر، وكل واحد منها له ديمومة خاصة أى استمرار زمنى خاص به، وله كذلك بداية ونهاية وهو أيضا ينتقل من مرحلة إلى أخرى فى تطوره، وهذه كلها تعبر عن الخاصية الزمنية فى الوجود المادى.

على أننا يجب أن نلاحظ أن أهم ما يتصف به الزمان والمكان هو إستقلالهما عن الشعور الإنسانى وذلك يعنى أن لهما وجودا موضوعيا وأنهما لاينفصلان عن المادة المتحركة.

كما أن الشعور أو الفكر مادة فى أعلى درجات تنظيمها الذى يتمثل فى مخ الإنسان الذى يعكس الواقع ا لمادى، فالفكر أو العقل أو الشعور إذن.

والأفكار ليست سوى إنعكاسات صور العالم المادى على العقل الإنسانى الذى يرجع تكوينه إلى المادة وتطورها، ويقرر ماركس «أن كل ماهو فكرى

ليس شيئاً آخر غير إنعكاس العالم المادى على العقل الإنسانى الذى يترجم هذا الإنعكاس إلى صور الفكر».

والمادة تنطوى فى داخلها على قدرة تسمح لها بتشكيل نفسها بحسب المؤثرات الخارجية، أو بمعنى آخر كما يقول واوين : أن البيئة والحاجة والوظيفة هى التى تعمل على تكوين أعضاء الكائن الحى بطريقة معينة تتناسب مع ما أعدته له أعضاء الكائن الحى من عمل.

ويرى الماركسيون كذلك أن العمل - أى إنتاج القيم المادية - هو العامل الأساسى فى تطور جسم الإنسان وأعضائه، وإذن فالعمل هو الذى يخلق الإنسان أى أن النشاط الإنسانى هو الذى إستلزم تكوين أعضائه وحواسه بصورة معينة بحيث تتلائم مع هذا النشاط ثم عمل على بلورة الشعور أو العقل لم يعد فى قدرته أن يعكس صورة العالم الموضوعى فحسب بل ويبدع صوراً أخرى متولدة عنها.

وهكذا أمكن للمادة خلال تطورها التاريخى أن توجد العقل الإنسانى وأن تكون له كيفية خاصة تميزه عن صور المادة الأولية، وبذلك تحمل المادية الجدلية مشكلة التناقض الأساسى بين المادة والشعور.

وقد عبر الماركسيون عن ظاهرة التناقض أو التضاد فى الأشياء بقانون وحد الأضداد وصراعها الذى يعتبر القانون الأساسى للمادة الجدلية، إذ أنه يكشف عن منابع التطور والقوى المحركة له ويعطى لنا صورة واضحة بكل تطور العالم وتحوله.

ويضاف إلى هذا القانون الأول قانون يفسر استمرار عملية الإنتقال من

التغير الكمى إلى التغير الكفى على هيئة طفرة، ثم قانون ثالث هو (سلب السلب) الذى يوضح خاصية التقدم اللولبى للتطور، ويظهر لنا كيف أن الجديد يتغلب دائما على القديم بعد صراع لأن الجديد يتفق مع مطالب الجياة الاقتصادية ويلتقى مع مصالح طبقات المجتمع التقدمية.

هذه القوانين الثلاثة للجدلية المادية تفترض أن العالم كله مترابط، وأنه يجب دراسته على هذا النلو لا كما تدرسه العلوم الطبيعية الآلية المتأثرة بالمنهج المتيافيزيقى التحليل الذى سبقت الإشارة إليه.

والواقع أن قوانين الجدلية المادية ومقولاتها ليست سوى إنعكاس لهذا الترابط على الفكر الإنسانى، وبالكشف عنها فى هذا الطريق يتم لنا معرفة قوانى العالم المادى.

والقانون يترجم كل علاقة علمية وأساسية وضرورية وعامة فى ظواهر العلام المداى، وليس هذا القانون من صنع آله أو روح مطلق، بل أنه يتسم بالموضوعية التى ترجع إلى أنه يسرى ويؤثر على مستقلا عن إرادة الإنسان ورغبته، ولهذا فإن أى محاولة للعمل بطريقة مخلافة للقانون يكون مقضيا عليها بالفشل الحتمى، كما لو حاول رائد الفضاء أن يتجاهل قانون الجاذبية فيرتفع إلى الفضاء الخارجى بدون التخلص أولا من جاذبية الأرض.

ويستبعد «القانون» كذلك فكرة «القدر» إذ أن «القدرية» معارضة للقانون الطبيعى أو الاجتماعى، إذن فقوانين المادية.

وتستند إلى قانون وحدة الأضداد وقانون التغير الكمى إلى التغير الكيفى وقانون سلب السلب.

ثانيا : المادية التاريخة

المادية التاريخية هى تطبيق المادية الجدلية على تطور المجتمع، أو هى علم فلسفى أصيل يحل مشكلة فلسفية أساسية فى نطاق المجتمع، وهى العلاقة بين الشعور الاجتماعى والوجود، ترى المادية التاريخية أن الوجود الاجتماعى حقيقة موضوعية مستقلة عن الشعور الاجتماعى للإنسانية، وفى كلا الحالتين نجد الشعور أنعكاساً للواقع المادى الموضوعى، ومعنى ذلك أن المجتمع يتطور عن شكل إلى آخر بطريقة موضوعية لادخل للشعور الإنسانى فى توجيهها وإنما يخضع هذا التطور لجهة تستمد عناصرها من التنظيم الاقتصادى أى من صور الإنتاج المادى التى تسود فى أشكال المجتمع المختلفة.

وعلى هذا فإن القضايا الأساسية المادية التاريخية تعد استمراراً وتطوراً ملموساً لقضايا المادية الجدلية فى تطبيقها على دراسة الحياة الاجتماعية.

فلايمكن الفصل إذن بين المادية الجدلية والمادية التاريخية وكذلك مذهب ماركس الاقتصاد ونظريته فى الشيوعية العلمية، فهذه كلها تؤلف (الماركسية) وتقوم على نظرة فلسفية مادية موحدة للعالم.

الضرورة في القوانين الاجتماعية:

وتختلف القوانين الطبيعية عن القوانين الاجتماعية فى أنه بينما تعكس الأولى تأثير قوى عمياء تلقائية نجد أن قوانين التطور الاجتماعى تسرى بين البشر أى بين موجودات عاقلة تضع نصب أعينها أهدافا معينة.

وهذه القوانين الاجتماعية لاتمكننا من فهم عملية التطور الاجتماعية فحسب، بل تشكل أيضا سلاحا أيديولوجيا لاحداث تغييرات فى الحياة الاجتماعية وتحويلها لمصلحة الطبقة العاملة.

وتعتيبر الإنتاج المادى كأساس لتطور المجتمع بمعنى «بأن أسلوب الإنتاج يلعب دوراً حاسماً فى تطور المجتمع».

وإذن فالعمل هو أساس الحياة الاجتماعية وضرورية طبيعية للإنسان، إذ أنه بدون العمل والإنتاج تتلاشى الحياة الإنسانية وينعدم وجود النوع الإنسانى. وعلى هذا فإن إنتاج الثروة المادية هو الذى يحفظ على الإنسان بقاءه ويشكل بالضرورة تطوره الاجتماعى.

وعلى الرغم من أن آلات الإنتاج هى أهم وسيلة لتحويل أشياء العمل إلا أنها لايمكن أن تعمل بدون قوة بشرية : تحركها وتنظمها لكى تنتج إذن، فالإنسان عامل جوهرى فى عملية الإنتاج.

وعلى هذا فإن قوى الإنتاج تشتمل على وسائل الإنتاج (ومنها آلات العمل التى أنشأها المجتمع) والإنسان الذى ينتج الثروة المادية.

وهذه القوى الإنتاجية هى التى تحدد علاقات الإنسان الطبيعية ومدى سيطرته عليها.

وقد كشفت لنا الدراسة التاريخية للمجتمع عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لاساليب الإنتاج :

(أ) أسلوب إنتاج المجتمع البدائى الشيوعى.

(ب) أسلوب إنتاج مجتمع الرقيق.

(جـ) أسلوب إنتاج المجتمع الإقطاعى.

(د) أسلوب إنتاج المجتمع الرأسمالى.

(هـ) أسلوب إنتاج المجتمع الإشتراكى.

مذهب الظاهريات (ألفينومونولوجيا)

ونصل إلى فلسفة الظاهريات ذات الأثر البالغ فى الفلسفة المعاصرة خصوصاً فى الوجودية، لا من حيث هى مذهب ذو مقالات فلسفية محددة فى موضوعات الفلسفة، بل من حيث هى منهج.

يهدف «هوسرل» هذا يريد أن يبدأ من المباشر لكن المباشر فى نظره ليس هو العالم المحسوس كما يذهب إلى هذا التجريبيون والحسيون، لأن التجربة الحسية لا يمكن أن تعطينا اليقين الذى يستعيد أمكان الشك فى وجود العالم المحسوس، كما بين لنا الشكاك اليونانيون. وكل موضوع هو معطى لنا على أنه شعور واقعى أو ممكن للأنا المفكر. ولهذا فإن العالم كله المحيط بى ليس غير ظاهرة وجود، وليس عالماً موجوداً بيقين.

والأمر المباشر الحقيقى هو الماهيات أى الأمور المعقولة بوصفها معطاه فى الفكر. وهذه الماهيات هى أولا ماهيات عامة: ماهية الإدراك، ماهية التصور، ماهية العدد، ماهية الحقيقة، ثم القواعد التى تحدد علائقها، مثل قواعد البرهان. وهى ثانياً ماهيات الأمور المادية مثل : ماهية الصوت، ماهية اللون، والعلاقات بينها وبين غيرها من الأمور المادية مثل العلاقة بين الضوء والإمتداد.

لكى هذه الماهيات ليست هي الموجودات، بل هي تركيبات للدلالة أو المعنى، يتألف منها الحقيقة المعقولة لمعطيات التجربة. وثم طرق مختلفة أو مناهة لاستخلاص الماهية ومشاهدتها. وأهم هذه المناهج منهج التغيرات التخيلية، ومفادة أنه للوصول إلى معرفة ماهية الموضوع، علينا أن نخضع هذا الموضوع تغييرات عديدة نتخيلها، بحيث نستطيع أن نحدد العناصر المهمة التي يجب أن يكشف عنها هذا الموضوع ليظل كما هو. وعلينا أن نكشف عن الأحوال النموذجية للوجود المعطى أو ظهور الموضوع. الموضوع كما يدركة، الموضوع كما يتخيل، الموضوع كما يراد، الموضوع كما يحكم عليه.

ويقوم الفينومينولوجي باستخلاص ماهية الموضوعات بحسب مناطقها الوجودية، حتى ينتهى إلى تصنيف مناطق أنطولوجية مادية أو صورية: فمنطقة الطبيعة تدرس الماهية المشتركة لكل الماهيات التى تحدد حال الظهور المتجلى فى الطبيعة (الشئ، الحى، المتحرك، إلخ)، ومنطقة الشعور تضم كل الماهيات التى تشترك فى كونها نشاطاً واعياً (التفكير : الإحساس، التخيل، الإدراك، إلخ)، وتحدد ما يميز كل شعور بما هو كذلك.

ولايقتصر إهتمام الفينومينولوجى على البحث فى الماهيات التى لها مناظر متحقق بالفعل، بل يمتد إلى البحث أيضا فى الماهيات التى ليس لها مناظر عينى، مثل «الموضوع بوجه عام» أو «أى موضوع كان».

وفى هذا البحث فى الماهيات نحن نصرف النظر عن وجود الفعلى: فمثلاً العنقاء نحن نحدد ماهيتها، سواء وجدتت أو لم توجد أبداً. ومن هنا يقول الفينومينولوجيون بما يسمى بـ «وضع الوجود بين أقواس»، أى بغض النظر عن وجود الماهيات. والبحث فيها مع ذلك بما هى كذلك.

تفسير المذهب المثالي

لقد استعمل فلاسفة مختلفون كلمة المذهب المثالى فى معان مختلفة نوعا ما، وسنقصد بها هنا الرأى القائل بأن أى شئ يكون موجوداً أو يمكن أن يعرف بأن له وجوداً على الأقل لابد أن يكون فى معنى ما عقليا ولهذا الرأى الذى يأخذ به أكثر الفلاسفة عدة أشكال، وهم يدافعون عنه بأسباب كثيرة مختلفة، ولقد أنتشر هذا المذهب إنتشاراً واسعاً حتى أن أى إستعراض للفلسفه لابد أن يعرض له إذ أنه يذهب مذهب ممتع فى ذاته.

إن الذين لم يتمرثوا على التفكير الفلسفى قد يميلون إلى رفض مثل هذا الرأى بإعتباره ظاهر الفساد، فليس من شك أن البداهة السليمة تعد المناضد والكراسى والشمس والقمر والأشياء المادية عامة، مختلفة فى أساسها عن العقول ومحتوياتها، وترى أن لها وجوداً قد يستمر ولو آلت العقول إلى العدم، فنحن نفكر فى المادة بإعتبارها موجودة قبل وجود أى عقل يفكر فيها بزمن طويل، ومن العسير علينا أن نعد المادة مجرد نتاج للنشاط الذهنى فقط، ومهما يكن نصيب هذاالمهذب من صحة أو فساد فليس أمامنا مايدعو إلى رفضه وإعتباره واضح البطلان.

ولقد رأينا أن الأشياء المادية – حتى ولو كان لها وجود مستقل لابد أن تختلف عن الحقائق الحسية إختلافاً كبيراً، وأن الصلة التى بينها وبين الحقائق الحسية هى صلة المقابلة فقط على نحو ما نراه من مقابلة بين الصورة الفوتوغرافية لشئ نفسه، ومن ثم فالبداهة السليمة لاتهدينا إلى الطبيعة الذاتية للأشياء المادية، وإا توفر لدينا سبب صحيح لحسبانها مدركات ذهنية فإننا لانجد مبرراً لرفض هذا الرأى لمجرد أنه قول يتميز بالغرابة، فحقيقة

الأشياء المادية يجب أن تكون شيئاً غريباً، ولعلها مما يمكن الوصول إليه، ولكن إذا أعتقد أى فيلسوف أنه إستطاع معرفة كنهها، فإن كون ما وصل إليه من حقيقة يبدو غريباً أمر لاينبغى أن يتخذ سبباً لمخالفة رأية أو إنكاره.

إن الأساس التى قام عليها المذهب المثالى ودعم بها هى الأسس المستخلصة فى جملتها من نظرية المعرفة أى من بحث الشروط التى يجب أن نتوافر فى الأشياء لكى نصبح قادرين على معرفتها، وقد كانت أول محاولة جدية لإقامة هذا المذهب المثالى على مثل هذه الأسس هى محاولة الأسف ببركلى، ودعواه هذه تكون إلى هذا الحد صحيحة، ولو لم تكن بعض أدلته بمثل هذه الصحة، ولكنه ذهب إلى أبعد من ذلك فدلل على أن الحقائق الحسية هى الأشياء الوحيدة التى يؤكد وجودها إدراكنا الحسى لها، وقال أن معنى أن يكون الشئ معروفاً هو أن يكون فى عقل من العقول أى يكون عقلياً، ومعنى ذلك أن الأشياء ماهى إلا أمور ذهنية، ومن ثم إستنتج أن كل شئ تمكن معرفته لابد أن يكون فى ذهن من الأذهان، وأن شئ يعرف بدون وجوده فى عقلى لابد أن يكون فى عقل آخر.

ولكى نفهم توجيه أدلته نرى لزاماً علينا أن نعرف أولا مايعنيه بكلمة فكرة فقد أطلق كلمة فكرة على أى شئ يعرف مباشرة كمعرفة الحقائق الحسية مثلا، فاللون الخاص الذى نراه هو «فكرة» وكذلك الصوت الذى نسمعه وهكذا جميع الحقائق الحسية، ولكن كلمة «فكرة» لاتقصر فقط على الحقائق الحسية، فهناك أيضاً أشياء تستذكر وتتخيل ونكون على معرفة مباشرة بها فى لحظة التذكر والتخيل، فهو يطلق «الأفكار» على جمع الحقائق المباشرة.

وبعد ذلك ينصرف إلى البحث فى الأشياء العادية كالشجرة والمنضدة، ويرينا أن كل ما نعرفه مباشرة حينما ندرك الشجرة إدراكاً حسياً يتكون من أفكار على حسب مدلول كلمته، ويقيم الدليل على عدم وجود أى دعامة تدفعه إلى إفتراض وجود شئ حقيقى يتعلق بالشجرة، ألا ما يدرك إدراكاً حسياً، فوجودها يتألف من كونها مدركة، وهو يسلم تسليماً قاطعاً بأن الشجرة لابد أن يستمر وجودها حتى ولو أغمضنا أعيننا أو حينما لايكون أحد قريب منها، ولكن استمرار وجودها يرجع إلى كون الله يظل مدركا لها، فالشجرة الحقيقية التى تطابق ما نسميه الشئ المادى تتألف من أفكار فى ذهن الله، أفكار تشبه إلى حد ما يوجد فى أذهاننا حينما نرى الشجرة، ولكن الإختلاف بين أفكارنا وأفكار الله فى الحقيقة هو أن الأفكار ثابتة ف يعقل الله ثباتاً مستمراً باستمرار وجودها، وكل إدراكاتنا الحسية بالنسبة له تتألف من مشاركة جزئية لإدركات الله وبسبب هذه المشاركة تكون الشجرة التى يراها الناس المختلفون واحدة عند الجميع تقريباً، وهكذا ليس فى العالم شئ غير العقول وأفكارها، وليس من الممكن أن يعرف أى شئ غيرها لأن كل ما يعرف يكون بالضرورة «فكرة».

إن فى هذا التدليل كثيراً من الأخطاء التى كانت ذات أهمية فى تاريخ الفلسفة وخليق بنا أن نكشف عنها، فأو لا نرى أن شيئاً من الخلط نشأ عن إستعمال كلمة «فكرة» فنحن بعد الفكرة فى جوهرها شيئاً ما موجوداً وجوداً أساسياً فى عقل ما، وعلى ذلك إذا قيل لنا أن الشجرة تتألف بتمامها من أفكار فمن الطبيعى أن نظن إذا كان الأمر كذلك، أن الشجرة لابد أن تكون بتمامها فى العقل ولكن القول بأنها فى العقل يبدو غير واضح، فحينما نتكلم عن وجود شخص فى عقولاً لانقصد بذلك أن الشخص بذاته يكون

فى عقولنا، بل نقصد أن فكرة ما عنه هى التى فى عقولنا، وحينما يقول إنسان أن عملا من الأعمال كان عليه أن يؤدية قد أمحى من عقله تماماً، فإنه بلاشك لايقصد بذلك أن العمل نفسه كان حالاً فى ذهنه، بل أن فكرة العمل فقط هى التى كانت تشغل عقلة ولكنها بعد ذلك زالت من عقله، وهكذا حينما يقول بيركلى إذا إستطعنا أن نعرف الشجرة فلابد أن تحكون فى عقولنا. فالذى يجوز له أن يقوله إن فكرة ما عن الشجرة لابد أن تكون فى العقل، والقول بأن الشجرة نفسها لافكرتها لابد أن تكون فى عقولنا يشبه القول بأن الشخص لاذى نفكر فيه حال هى نفسه فى عقولنا، ولقد يبدو هذا الخلط سخيفاً جداً حتى أن أى فيلسوف معقول لايمكن أن يقع فيه ولكن هناك ظروف مختلفة حملت بعض الفلاسفة على الوقوع فيه، ولكى نرى كيف كان ذلك ممكنا لابد لنا أن ننعم النظر فى المشكلة المتعلقة بما هية الأفكار.

وقبل أن نعرض للبحث العام فى طبيعة الأفكار علينا أن نفرق بين سؤالين يتعلقان بالحقائق الحسية والأشياء المادية، وقد رأينا لأسباب كثيرة تتصل بالتفاصيل والدقائق أن بيركلى كما مصيباً فى معالجة الحقائق الحسية التى تؤلف حقائقنا الحسية عن الشجرة بإعتبارها أموراً ذاتية إلى حد كبير، بمعنى أن الحقائق الحسية لاتكون موجودة إذا لم تدرك الشجرة، ولكن هذه المسألة تختلف تماماً عن المسألة التى حاول بيركلى أنى يبرهن بها عن أن كل ما يمكن معرفته مباشرة يجب أن يكون فى العقل، أما الأدلة التى تتصل بالتفصيل حول كون الحقائق تعتمد علينا فهى كهذا الفرض عديمة الجدوى، فمن الضرورى البرهنة بصفة عامة على أن الأشياء تكون ذهنية مادامت معروفة، وذلك ما أعتقد بيركلى نفسه أنه قام به، فهذه هى

المسألة التى يجب أن نهتم بها الآن، وليست المسألة السابقة المتعلقة بالفروق بين الحقائق الحسية والأشياء المادية هى مايجب أن يهمنا الآن.

فإذا نظرنا إلى كلمة «فكرة» بالمعنى الذى يقصده بيركلى نجد شيئين متميزين جديرين بالتأمل حينما تخطر فى الذهن فكرة ما، فهنالك من جهة الشئ الذى نشعر به كلون منضدتى مثلا ومن جهة أخرى الشعور الفعلى نفسه بذلك الشئ أى العمل الذهنى فى إدراك الشئ، فالعمل الذهنى هو بدون شك ذهنى، ولكن هناك سبب لإفتراض أن الشئ المدرك يكون ذهنياً بأى معنى من المعانى أن أدلتنا السابقة المتعلقة باللون لم تثبت أن الشئ المدرك ذهنى، ولكنها أثبتت فقط، أن وجوده يتوقف على العلاقة بين حواسنا والشئ المادية كالعلاقة بين حواسنا والمنضدة مثلا، أى أنها أثبتت أن لو نامعينا فى ضوء معين سوف يوجد إذا كانت العين بحالتها الطبيعية فى وضع معين بالنسبة إلى المنضدة ولكنها لم تثبت أن اللون نفسه فى ذهن المدرك.

فنظيرة بيركلى، التى تعنى أن اللون يجب أن يوجد فى العقل يبدو أنها تعتمد فى كونها نظرة مقبولة على خلط الشئ المدرك بعمل الإدراك، ولك منهما يمكن أن يطلق عليه كلمة «فكرة» ومن المرجح أن بيركلى كان يطلق على كل منهما كلمة «فكرة» ففعل الإدراك بدون شك فى العقل ومن ثم حينما نتحدث عن فعل الإدراك نسلم بالرأى القائل بأن الأفكار يجب أن تكون فى العقل. ولكننا ننسى أن هذا الرأى القائل بأن الأفكار توجد فى الذهن إلى الأفكار بالمعنى الآخر أى إلى الأشياء المدركة بعملية الإدراك وعلى هذه الصورة نصل بمغالطة غير مقصودة إلى إستنتاج أن كل

ما نستطيع إدراكه يجب أن يكون فى أذهاننا، وهذا كما يبدو هو التحليل الصحيح لتدليل بيركلى ولما يقوم عليه من خطأ وفساد.

فمسألة التمييز بين فعل الإدراك والشئ المدرك مسألة بالغة الأهمية لأن كل قدرتنا على إكتساب المعرفة متصلة بهذه المسألة إتصالا وثيقا فملكة العقل التى يعرف بها أشياء أخرى غير نفسه هى الميزة الأساسية له، ومعرفة الأشياء معرفة مباشرة تتألف فى جوهرها من العلاقة بين العقل وشئ آخر غير العقل وفى هذا تتجلى قدرة العقل على معرفة الأشياء، فإذا قلنا الأشياء المعروفة لابد أن تكون فى العقل فنحن بهذا القول إما أن نكون قد حددنا قدرة العقل على المعرفة وإما أن يكون كلامنا مجرد لغو وفضول، فنحن إذا كنا نعنى بعبارة «فى العقل» نفس المعنى الذى نعنيه فى عبارة «أمام العقل» أى إذا كنا معنى مجرد كونه مدركا بالعقل فإن كلامنا يكون تكرارا أو ترددا لنفس المعنى، ولكن إذا كان هذا هو مانعنيه فإننا سنضطر إلى الإعتراف بأن الذى يكون فى العقل بهذا المعنى قد لايكون مع ذلك ذهنياً وعلى هذا فحينما نتحقق من طبيعة المعرفة يبدو جلياً فساد تدليل بيركلى فى جوهرة وفى شكله، وأدلته لإفتراض أن الأفكار أى الأشياء المدركة يجب أن تكون عقلية ليس لها نصيب من الصحة مطلقاً، وعلى ذلك فأدلته لتأييد المذهب المثالى أولى بها أن تهمل، وعلينا بعد ذلك أن نبحث عن أدلة أخرى لتأييد المذهب المثالى.

ويقال غالبا - بإعتباره قولا مسلما به أن الذى لانعرفه لانستطيع أن نعرف أنه موجود، ويستنتج من ذلك أن أى شئ يمكن أن يتصل بتجاربنا على أى صورة من الصور لابد أن نكون على الأقل قادرين على معرفته،

ويترتب على ذلك أنه إذا كانت المادة فى جوهرها شيئاً لانستطيع أن نعرفه معرفة مباشرة فتكون حينئذ شيئاً لانستطيع أن نعرف أنه موجود، ولا تكون له أهمية مطلقاً عندنا، وهذا القول يتضمن أيضا بصفة عامة لأسباب لاتزال غامضة أن الشيء الذى لا أهمية له عندنا لايمكن أن يكون حقيقياً وأن المادة بناء على ذلك إذا لم تكن مؤلفة من العقول أو الأفكار العقلية تكون مستحيلة الوجود ومجرد وهم.

ومن المستحيل أن نتعمق فى بحث هذا التدليل فى مرحلتنا الحاضرة لأن ذلك يثير مسائل تتطلب بحثاً تمهيدياً طويلاً، ولكن أسباباً معينة لرفض هذا التدليل يمكن أن تلاحظ فى الحال، ولنبدأ من النقطة الأخيرة فنقول ليس لدينا دليل على أنه الشيء الذى لاتكون له أهمية عملية لنا ليس حقيقياً، وصحيح أنه إذا كانت الأهمية النظرية داخلة ضمن الأهمية التى نتحدث عنها فإن كل شيء، حقيقى لابد أن تكون له همية بالنسبة لنا، لأننا كأفراد يرغبون فى معرفة حقيقة هذا الكون نجد لذة فى كل شيء يحتويه، فإذا كانت هذه اللذة متضمنه فى هذه الأهمية فلا يصح أن نقول أن المادة غير مهمة لنا على شرط وجودها ومن الواضح أننا نستطيع أن نفرض إمكان وجودها ثم نتساءل أهى موجودة حقاً؟ ومن أجل هذا تكون متصلة برغبتنا فى المعرفة وتكون أهميتها فى أنها أما أن ترضى رغبتنا فى المعرفة وأما أن تعارضها.

وفضلاً عن ذلك فالقول بأننا لانستطيع أن نعرف أن الشيء موجود طالما لانعرفه قول واضح الخطأ وليس من الحق فى شيء، أن كلمة «نعرف» استعملت هنا فى معنيين مختلفين (١) فاستعمالها فى المعنى الأول بمعنى

المعرفة التى هى ضد الخطأ، أى فى المعنى الذى يدل على أن ما نعرفه صحيح وهذا المعنى هو الذى ينطبق على أعتقاداتنا وكل ما نقتنع به من أفكار أى أنه ينطبق على ما نسميه أحكاماً وبهذا المعنى نصل إلى العلم بأن قضية ماصادقة، ولنا أن نصف هذا النوع من المعرفة بأنه معرفة الحقائق، (٢) واستعمال كملة «تعرف» فى المعنى الثانى يطلق على المعرفة بالأشياء تلك المعرفة التى يمكن أن ندعوها المعرفة المباشرة، وهذا هو المعنى الذى نعرف به الحقائق الحسية.

وعلى هذه الصورة فتلك العبارة التى كانت تبدو كأنها قول صحيح تصبح إذا عدلت كالآتى، (أننا لانستطيع أن نحكم حكما صادقاً على وجود شئ لانكون على معرفة مباشرة به)، ولايمكن أن يقال عن هذا الشئ أنه بديهى بل بالعكس أن ظاهر الخطأ فأنا مثلا لم أسعد بمعرفة إمبراطور روسيا معرفة مباشرة، ولكنى أحكم عن يقين بأنه موجود، ومن الطبيعى أن يقال أن حكمى هذا مستمد من معرفة الآخرين له معرفة مباشرة، ولكن مثل هذا القول لاصلة له بالموضوع، لأنه إذا كان هذا المبدأ صحيحاً فإنه يقتضى أننى لاأستطيع أن أعرف أن أى شخص آخر يعرف الإمبراطورية معرفة مباشرة وزيادة على ذلك ليس لدينا من سبب يبين لنا لماذا لانستطيع أن نعرف وجود شئ لايعارفه أحد قط معرفة مباشرة، وهذه نقطة مهمة وتحتاج إلى إيضاح.

إذا كنت على معرفة مباشرة بشئ موجود، فإن هذه المعرفة المباشرة تجعلنى أكون عالما بوجوده وعلى عكس ذلك فليس صحيحاً أن أقول أنه حينما أستطيع أن أعلم وجود شئ من ضرب معين فلابد أن أكون أنا أو شخص آخر غيرى على معرفة مباشرة به، فالذى يحدث فى الحالات التى

أحصل فيها على حكم صحيح بدون معرفة مباشرة أننى أعرف الشئ بالوصف، وأن وجود الشئ الذى ينطبق عليه هذا الوصف يمكن أن يستنتج من وجود شئ آخر أكون على معرفة مباشرة به، وذلك إعتماداً على مبدأ من المبادئ العامة، ولكى نفهم هذه النقطة على حقيقتها لابد لنا من البحث أولا عن الفرق بين المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف، ثم نبحث بعد ذلك فى أى المبادئ العامة تصل معرفتنا به إلى درجة اليقين كدرجة يقيننا بوجود تجاربنا الخاصة وهذه الموضوعات ستعالج فى الفصول التالية .

المعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف

رأينا أن هناك نوعين من المعرفة معرفة الأشياء ومعرفة الحقائق وسنقصر إهتمامنا فى هذا الفصل على معرفة الأشياء، وسيكون علينا أن نميز بين ضربين منها، فمعرفة الأشياء عندما تكون من النوع الذى نسميه المعرفة المباشرة، تكون بالضرورة أبسط من أى نوع من أنواع معرفة الحقائق كما أنها منطقياً تكون مستقلة عنها وإن كان من الشطط أن نفترض أن الإنسان يحصل على المعرفة المباشرة للأشياء، دون أن يعرف فى الوقت نفسه أية حقيقة عنها، أما معرفة الأشياء بالوصف فعلي العكس من ذلك تتضمن (كما سنرى فى هذا الفصل) بعض معرفة الحقائق كأسس لها ومصادر، وواجبنا الآن أن نبين بوضوح ماذا نعنى بكلمة المعرفة المباشرة (acquaintance) وماذا نعنى بكلمة المعرفة بالوصف (description).

نقول أن لنا معرفة مباشرة بشئ ما حينما ندركه إدراكاً مباشراً دون وساطة أية عملية إستنتاجية أو أية معرفة بالحقائق، فمتى كانت تؤلف مظهر هذه المنضدة وهذه الحقائق الحسية هى لونها وشكلها وصلابتها ونعومتها... إلخ، فأنا أدرك هذه الحقائق الحسية إدراكاً مباشراً حينما أنظر إلى منضدتى وألمسها، فالدرجة الخاصة للون الذى أراه فى هذه المنضدة أستطيع أن أحكم عليها بعدة أحكام، فقد أقول أنه لون بنى وأنه ضارب إلى الدكنة وهكذا، ولكن هذه الأحكام على الرغم من أنها تهدينى إلى معرفة بعض الحقائق عن اللون. لاتزيدنى معرفة باللون ذاته، أما معرفة للون من حيث هو لون، وهو غير معرفة بعض الحقائق عنه، فإنى أستطيع أن أصل إليها كاملة من جميع الوجوه حينما أنظر إليه ولكنى لاأستطيع حتى من الناحية النظرية أن

أذهب إلى أبعد من ذلك في معرفة ذاته، فالحقائق الحسية التي تؤلف مظهر المنضدة بالنسبة لي هي الأمور التي أكون على معرفة مباشرة بها، أي الأمور التي أعرفها كما هي مباشرة.

أما معرفة المنضدة من حيث هي شئ مادى فعلى العكس من ذلك ليست معرفة مباشرة، ولكننا نصل إليها عن طريق المعرفة المباشرة، بالحقائق الحسية التي تؤلف مظهر المنضدة، وقد رأينا فيما سبق أن في استطاعتنا أن نشك في وجود منضدة على وجه الإطلاق دون أن يوصف كلامنا هذا بالسخف والفساد، في حين أنه ليس في استطاعتنا أن نشك في الحقائق الحسية لهذه المنضدة ومعرفتي بالمنضدة تكون من ذلك النوع الذى سنطلق عليه المعرفة بالوصف فالمنضدة هي الشئ المادى الذى تصدر عنه هذه أو تلك من الحقائق الحسية وهذا وصف للمنضدة عن طريق الحقائق الحسية ولكي نعرف أى شئ عن المنضدة لابد لنا من معرفة بعض حقائق تربط المنضدة بأشياء أخرى تكون على معرفة مباشرة بها نعم يجب أن نعرف أن هذه أو تلك من الحقائق الحسية مسببة عن شئ مادى ولاتوجد حالة عقلية ندرك فيها المنضدة نفسها إدراكاً مباشراً وكل علمنا بالمنضدة هو في الحقيقة علم ببعض الحقائق، أما الشئ الموجود بالفعل الذى هو المنضدة فليس إذا تحرينا الدقة معروفاً لنا على الإطلاق فنحن نعرف وصفاً ونعرف أنه يوجد شئ واحد واحد فقط ينطبق عليه هذا الوصف ولو أن الشئ المادى نفسه ليس معروفاً لنا معرفة مباشرة، فمعرفتنا بالشئ المادى في هذه الحالة تكون معرفة بالوصف.

فكل معرفة لنا سواء كانت معرفة بالأشياء أو معرفة بالحقائق تقوم على المعرفة المباشرة كأساس لها، ومن المهم إذن أن نتأمل أنواع هذه الأشياء التي نكون على معرفة مباشرة بها.

الحقائق الحسية كما رأينا آنفاً من بين الأشياء التى نكون على معرفة مباشرة بها، وهى فى الحقيقة تمدنا بأوضح مثال وأبرزه للمعرفة المباشرة، ولكن إذا كانت الحقائق الحسية هى النوع الوحيد الذى نكون على معرفة مباشرة به فإن معرفتنا تنحصر فى حدود ضيقة جداً بالنسبة لما هى عليه، لأننا حينئذ لانعرف إلا الشئ الذى يكون ماثلاً لحواسنا، ولانستطيع أن نعلم أى شئ يتعلق بالماضى بل لانعلم وجود شئ اسمه الماضى كما لا نعلم أية حقيقة (truth) تتصل بالحقائق الحسية، لأن كل علم بمثل هذه الحقائق كما سنرى يتطلب معرفة مباشرة بأشياء تختلف فى صفاتها الجوهرية عن الحقائق كما سنرى يتطلب معرفة مباشرة بأشياء تختلف فى صفاتها الجوهرية عن الحقائق الحسية أى بما يسمى أحياناً «الأفكار المجردة abstract ideas» وهو ما نسميه الكليات (univessals) فواجبنا إذن أن نتأمل المعرفة المباشرة بالأشياء الأخرى غير الحقائق الحسية إذا كنا نريد أن نحصل بقدر الإمكان على تحليل واف للمعرفة.

فأول إمتداد لدائرة المعرفة المباشرة يتجاوز حدود الحقائق الحسية هو المعرفة المباشرة عن طريق الذاكرة، فمن الجلى إننا كثيراً ما نتذكر ما رأيناه أو ما سمعناه أو ما كان ماثلا لأية حاسة من حواسنا وإنا لنظل فى مثل هذه الحالات على وعى مباشر بما تذكرنا، بالرغم من أنه يبدو لنا كماض وليس كحاضر وهذه المعرفة المباشرة عن طريق الذاكرة هى المصدر لكل معرفة لنا بالماضى وبدونها لانستطيع أن نصل إلى معرفة بالماضى عن طريق الاستنتاج، لأننا لايمكن أن نعرف أى شئ مضى حتى يمكننا حينئذ أن نستنتج، لأننا لايمكن أن نعرف أى شئ مضى حتى يمكننا حينئذ أن نستنتج منه أية نتيجة.

وثاني إمتداد لدائرة المعرفة المباشرة هي المعرفة المباشرة عن طريق التأمل الباطني أو الإستبنطان (introspection) فنحن لانكون على وعي بالأشياء فقط بل غالباً ما نكون على علم بأننا نعي هذه الأشياء فأنا حينما أرى الشمس أكون غالباً عالماً لما بكوني أى الشمس وعلى ذكل فإن «رؤيتى الشمس» موضوع أكون على معرفة مباشرة به وأنا حينما أرغب فى الطعام أعرف رغبتى فى هذا الطعام، وإذن تكون «رغبتى فى الطعام» هى الموضوع الذى أنا على معرفة مباشرة به، وعلى غرار ذلك نستطيع أن نعرف الشعور باللذة أو الألم فينا والعمليات التى تحدث فى عقولنا دائما. فهذا النوع من المعرفة المباشرة الذى يمكننا أن نطلق عليه «الشعور بالذات» (self-consciousness) هو الأصل لكل معرفة لنا بالأمور العقلية، ومن البين أنمثل هذا النوع من المعرفة المباشرة مقصور على مايدور فى عقل الوحد منا فقط أما يدور فى عقول الآخرين فنكون معرفتنا به عن طريق إدراكنا لأجسامهم، أى عن طريق الحقائق الحسية فينا المقترنة بتلك الأجسام، ولولا معرفتنا المباشرة بما تحتوية عقولنا لما كان فى إستطاعتنا أن نتصور عقول الآخرين ولعجزنا لذلك أن أن نصل إلى العلم بأن لهم عقولا ويبدو طبيعياً أن نفترض أن الشعور بالذات هو إحدى المميزان التى تميز الإنسان من الحيوان، ولنا أن نفترض أن الحيوانات ولو أن لها معرفة مباشرة بالحقائق الحسية لايمكن أن تكون على وعى بهذه المعرفة المباشرة وبناء على ذلك لاتكون على معرفة بوجودها نفسها، ولست أقصد أنها لاتشك فى وجودها بل أقصد أنها لاتعى أبداً أن لها إحساسات ومشاعر كما أنها لاتعنى من حيث هى ذوات تقوم بالإحساس والشعور أنها موجودة.

ولقد تكملنا عن المعرفة المباشرة التى تتعلق بما تحتوية عقولنا كشعور

بالذات ولكن هذ الشعور لايكون بالطبع معرفة بذواتنا كاملة بل معرفة بالأفكار والمشاعر الجزئية، وأن السؤال أنحن أيضاً على معرفة مباشرة يذواتنا المجردة فى مقابل معرفتنا المباشرة بالأفكار والمشاعر الخاصة؟ سؤال يبدو غاية فى الصعوبة، وإنه لمن التهور أن نتكلم بيقين عن ذلك، فنحن حينما نحاول آن نتأمل فى أنفسنا يبدو لنا دائما إننا نصل إلى بعض الأفكار أو المشاعر الجزئية ولانصل إلى (أنا) أى ذاتى لاتى تتولد عنها الأفكار والمشاعر، ومع ذلك فهنالك أسباب تحملنا على الظن بأننا على معرفة مباشرة بـ (أنا) ولو أنه من الصعب أن نخلص هذه المعرفة المباشرة من أمور أخرى، ولكى تظهر بوضوح نوع هذه الأسباب دعنا نتأمل لحظة فيما تتضمنه فى الحقيقة معرفتنا المباشرة بأفكارنا الجزئية.

حينما أعرف مباشرة (رؤيتى الشمس) يبدو جلياً أننى على معرفة مباشرة بشيئين مختلفين يتصل أحدهما بالآخر، فهناك من ناحية الحقيقة الحسية وهى التى تمثل الشمس لى وهناك من ناحية أخرى الذات التى ترى هذه الحقيقة الحسية التى تمثل لى الشمس تبدو بوضوح أنها علاقة بين الشخص الذى عرف الشئ معرفة مباشرة وبين ذلك الشئ المعروف ففى حالة المعرفة المباشرة التى أكون على علم مباشر بها؛ (كما أكون على معرفة مباشرة بأنى أعرف الحقيقة الحسية التى يتمثل لى الشمس معرفة مباشرة) كما يكون من الواضح أن الشخص الذى وصل إلى هذه المعرفة المباشرة هو أنا نفس وعلى ذلك فإذا كانت على معرفة مباشرة برؤيتى للمشس فكل ما أنا على معرفة مباشرة به هو «ذات على معرفة مباشرة بحقيقة حسية».

وفضلا عن ذلك فنحن نعرف هذه الحقيقة وهى «أنى على معرفة

مباشرة بالحقيقة الحسية» فمن الصعب أن نرى كيف نستطيع أن نعرف هذه الحقيقة، أو حتي أن نفهم المقصود منها، ما لم تكن على معرفة مباشرة بما نسمية (الأنا) ولايبدو أن من الضرورى أن نفترض أننا على معرفة مباشرة بشخص ثابت نوعاً ما (هو أنا) يكون اليوم كما كان بالأمس تقريباً، بل أنه ليبدو كأننا ملزمون بأن نكون على معرفة مباشرة بذلك الشئ الذى يرى الشمس مهما تكن طبيعته ويكون على معرفة مباشرة بالحقائق الحسية، وبهذه الصورة يبدو على وجه من الوجوه أننا لابد أن نكون على معرفة مباشرة بذواتنا بإعتبارها مختلفة عن تجاربنا الجزئية، وهذه مسألة شائكة يمكن أن تورد عليها أدلة معقدة لإثباتهغا أو نفيها، ون أجل هذا فالمعرفة المباشرة بذواتنا بالرغم من أنها مرجحة فليس من الحكمة أن نقرر أنها لاشك حاصلة.

فنستطيع إذن إن نلخص فيما يأتى كل ما قيل عن المعرفة المباشرة بالموجودات أن لنا معرفة مباشرة عن طريق الإحساس بحقائق الحواس الخارجية، ومعرفة مباشرة عن طريق التأمل الباطنى بما يمكن أن يسمى حقائق الحاسة الباطنية أى بالأفكار والوجدانيات والرغبات.... إلخ، وإن لنا معرفة مباشرة عن طريق الذاكرة بأشياء كانت حقائق إما للحواس الخارجية وإما لتلك الحاسة الباطنية وبالإضافة إلى هذا فمن المرجح وإن لم يكن من المؤكد أننا على معرفة مباشرة بالذات بإعتبارها عارفة للأشياء وهى التى لها رغبات تجاه الأشياء.

وبالإضافة إلى معرفتنا المباشرة بالموجودات الجزئية فإن لنا أيضا معرفة مباشرة بما سنسمية الكليات أى الأفكار العامة كالبياض والتنوع والأخوة

وهكذا ولابد من أن حتوى كل جملة تامة على الأقل على كلمة ترمز إلى واحد من هذه الكليات ذلك أن كل فعل من الأفعال يؤدى معنى كلياً وسنعود إلى الكليات فى الفصل التاسع أما الآن فليس علينا إلا أن نحترس من إفتراض إن أى شئ نكون على معرفة مباشرة به لابد أن يكون جزئياً وموجوداً فإدراك الكليات هو مايسمى التصور conceiving والواحد من الكليات الذى ندركة تصوراً ooncept وسيتضح لنا أن الأشياء المادية بإعتبارها مقابلة للحقائق الحسية وكذلك عقول غيرنا من الناس الآخرين ليست من بين ما نكون على معرفة مباشرة به، وإنما تكون معرفتنا بهذه الأشياء عن طريق ما سميناه «المعرفة بالوصف» وهو مايجب أن نبحث فيه الآن.

إننى أعنى بكلمة «وصف» أى عبارة تأتى على هذه الصورة «شيئاً فلانياً» a so and so أو «الشئ الفلانى» the so and so وسأسمى أى عبارة تأتى على صورة «شئ فلانى» وصفاً «مبهماً ambiguous» وأى عبارة تأتى على صورة الشئ الفلانى فى حالة الأفراد، وصفاً «محدداً definite» فكلمة (رجل وصف مبهم وكلمة «الرجل ذو القناع الحديدى» وصف محدد، وهناك مشاكل مختلفة تتصل بالأوصاف المبهمة ولكننى سأتجاوزها لأنها لاتتصل مباشرة بموضوعنا هذا الذى هو ماهية معرفتنا للأشياء فى الحالات التى تعلم فيها وجود شئ، له وصف محدد، ولو لم تكون على معرفة مباشرة به، وهذا أمر مقصور على الأوصاف المحددة، ولهذا سأتكلم فيما يأتى عن الأوصاف حينما أعنى بها «الأوصاف المحددة» فالوصف يعنى أى عبارة تأتى على صورة الشئ الفلانى فى حالة الأفراد.

وسنقوم أننا نعرف شيئاً ما بالوصف حينما نعرف أنه «الشئ الفلانى» أى حينما نعرف أن هناك شيئاً واحدا فقط ينفرد بصفة معينة ويتضمن ذلك عادة أننا لسنا على معرفة مباشرة بذلك الشئ نفسه، فنحن نعرف أن الرجل ذا القناع الحديدى موجود ونعرف أحكاما كثيرة تتصل به ولكننا لانعرف من كان ذلك الرجل، ونعرف أن المرشح الذى يحصل على أكثر الأصوات سينتخب، وفى هذه الحالة نكون على الأرجح على معرفة مباشرة بالمرشح (بالمعنى الوحيد الذى يمكن أن نكون على معرفة مباشرة بغيرنا من الناس) الذى سيحصل على أكثر الأصوات، ولكننا لانعرف أى هؤلاء المرشحين سوف يكون ذلك الرجل أى أننا لا نستطيع أن نصدر حكما على الصورة التالية (أ) هو المرشح الذى سينال أغلب الأصوات إذا كان (أ) يعنى اسم أحد المرشحين، وسنقول أن لدينا محض معرفة بالوصف أى بالشخص الفلانى إذا كنا - بالرغم من معرفتنا أن الشخص المعين موجود وبالرغم من أننا قد نكون على معرفة مباشرة بهذا الشخص - نعرف أى حكم عن أن (أ) هو الشخص الفلانى إذا عنينا بـ (أ) شيئاً نكون على معرفة مباشرة به.

وحينما نقول «الشئ الفلانى» موجود نقصد أن شيئاً واحداً فقط هو «الشئ الفلانى» فالقضية «(أ) هو الشئ الفلانى» تعنى أن (أ) يملك «الشئ الفلانى» ولاشئ آخر يشاركه فى هذه الصفة فإذا قيل أن فلانا هو المرشح لاتحاد العمال فى هذه الدائرة الإنتخابية فمعنى ذلك أن فلاناً هذا مرشح اتحاد العمال لهذه الدائرة ولا أحد غيره يشاركه فى هذه الصفة، والقول «مرشح اتحاد العمال لهذه الدائرة موجود» يعنى أن شخصاً ماهو مرشح العمال لهذه الدائرة ولا أحد غيره يشاركه فى هذه الصفة فحينما نكون على معرفة مباشرة بشئ موصوف «بالشئ الفلانى» فإننا نعلم أن

الشئ الفلانى موجود، ولكننا نعلم أن الشئ الفلانى، موجود، ولكننا نعلم أن الشئ الفلانى موجود فى حين أننا لسنا على معرفة مباشرة بأى شئ نعرف أنه الشئ الفلانى وحتى حينما لاتكون لنا معرفة مباشرة بأى شئ يكون هو الشئ الفلانى.

فالكلمات المتكررة وحتى الأسماء المعرفة هى غالباً أوصاف، وأن ما يكون فى العقل من فكرة تتصل باسم علم إتصالات صحيحاً يمكن الإفصاح عنها تماماً الإفصاح إذا استبدل بالعلم وصف من الأوصاف، وفوق ذلك فإن الوصف الضرورى للتعبير به عن الفكرة يختلف بإختلاف الناس أو بإختلاف الشخص نفسه فى أزمنة مختلفة، والشئ الوحيد الثابت مادام إستعمال الاسم على وجهة الصحيح هو الشئ الذى ينطبق عليه هذا الاسم، وكلن الوصف الجزائى الذى يتضمنه هذا الاسم العلم مادام هذا الشئ ثابتاً لايؤثر فى صدق أو كذب الحكم الذى يرد فيه الاسم.

ولنضرب بعض الأمثلة لذلك، نفرض أن حكما ما قيل عن بسمارك فإذا إفترضنا أن فى إمكان المرء أن يكون على معرفة مباشرة بنفسه فبسمارك قد يكون استعمل اسمه ليدل به مباشرة على الشخص المعين الذى هو على معرفة مباشرة به، وفى هذه الحالة إذا أصدر بسمارك حكما على نفسه فمن الجائز أن يكون هو نفسه مصدر كيان هذا الحكم، وهنا يكون للاسم العلم مدلولة المباشر الذى ينبغى أن يكون له دائما باعتباره إسماً يدل على شئ معين فقط وليس يدل على وصف لذلك الشئ. ولكن الحالة تختلف إذا أصدر شخص ما قد عرف بسمارك حكما عنه، فما كان هذا الشخص على معرفة مباشرة به إنما هو بعض الحقائق الحسية التى التى قرنها (ولنفرض أنه

على صواب في ذلك) بجسم بسمارك فجسمه بإعتباره شيئاً مادياً وكذلك عقله يعرفان فقط باعتبارها جسما وعقلا متصلين بهذه الحقائق الحسية، أى أنهما عرفا بالوصف، أما ما يبدو من صفات عن مظهر شخص ما فى عقل صديق له فأمر قائم بالطبع على محض الصدفة، والوصف الذى يدور فى ذهن هذا الصديق عن صديقه إنما يحصل عرضاً وإتفاقاً، والنقطة الجوهرية هى أنه يعرف أن الأوصاف المختلفة كلها تنطبق على الذات نفسها بالرغم من عدم وجود معرفة مباشرة بهذه الذات الحقيقية التى هى وضع البحث.

فحينما نصدر نحن الذين لانعرف بسمارك حكما عنه فالوصف الذى فى عقولنا سيكون على الأرجح مجموعة من المعارف التاريخية المهمة نوعا ما وهى معارف تزيد فى أغلب الحالات عما نحتاج إليه فى تحقيق هويته، وعلى سبيل التمثيل دعنا نفترض أننا نفكر فيه باعتباره «المستشار الأول للإمبراطورية الألمانية» فكل الكلمات هنا كلمات مجردة ما عدا كلمة «ألمانيا» فإنها بدورها تختلف باخلال الناس، فقد تحمل بعض الناس على تذكر رحلات قاموا بها فى ألمانيا وقد تحمل البعض الآخر على تذكر رؤيتها على الخريطة وهكذا، ولكن إذا كان لنا أن نحصل على وصف نعرف أنه منطبق تماما (على الشئ الذى نريد وصفه) فلابد لنا على وجه ما من الإشارة إلى جزئى تكون به على معرفة مباشرة به. ومثل هذه الإشارة قد يشملها أى ذكر للماضى أو الحاضر أو المستقبل باعتبارها مقابلة التواريخ معينة كما يشملها أى ذكر لهذا المكان أو ذاك أو مايكون قد أخبرنا به الآخرون، وعلى ذلك يبدو أن أى وصف نعلم أنه منطبق على جزئى لابد أن يشتمل على إشارة إلى جزئى آخر نكون على معرفة مباشرة به إذا كان علمنا بذلك الشئ الموصوف ليس مجرد نتيجة تترتب منطقياً على الوصف فهذه

العبارة مثلاً «أكثر الناس تعميراً» هى وصف يشتمل على كليات فى ولابد أن تنطبق على شخص ما ولكننا لانستطيع أن نصدر أحكاماً تتعلق بهذا الشخص تتضمن معرفة به أبعد مما نصل إليه عن طريق الوصف فإذا قلنا أن المستشار الأول للأمبراطورية الألمانية كان دبلوماسياً بعيد النظر، فنحن نكون متأكدين فقط من صدق حكمنا إعتماداً على شئ نكون على معرفة مباشرة به هو عادة شهادة الغير إلى نصل إليها عن طريق السمع أو القراءة، وبغض عن المعلومات التى نوصلها إلى الآخرين، أو عما يمكن أن يعلم عن بسمارك الحقيقى مما يجعل لحكمنا أهمية. فالفكرة التى تدور فى أذهاننا فى الحقيقة تحتوى على الجزئى أو الجزئيات الخاصة التى عرضناها بالوصف وفيما عدا ذلك لاتحتوى الفكرة إلا على مدركات كلية كل الاعلام التى تطلق على الأمكنة كلندن وانجلترا وأوربا والأرض والمجموعة الشمسية تشتمل بالمثل على الأوصاف التى نشأ من واحد أو أكثر من الجزئيات الخاصة التى نكون على معرفة مباشرة بها، وإنى لأظن أنه حتى الكون كما تتناوله الميتافيزيقيا (ماوراء الطبيعة) يشتمل على مثل هذه الصلة بالجزئيات، أما فى المنطق حيث لايقتصر البحث على ماهو موجود فقط بل يتناول ما يمكن أو ما ينبغى أن يكون أو أن يوجد فعلى العكس ليس فيه إشارة إلى جزيئات حقيقية.

وأنه ليبدو حينما نصدر حكما يتعلق بشئ ما نعرفه بالوصف فقط، أننا نقصد غالباً ألايكون حكمنا على صورة تتضمن وصف الشئ بل نقصد أن يكون حكمنا دائراً حول ذات الشئ الموصوف ومعنى ذلك أننا حينما نصدر أى حكم حول بسمارك فأننا نرغب جهد استطاعتنا أن نصدر الحكم الذى يستطيع بسمارك وحده أن يصدره أى الحكم الذى قوامه بسمارك نفسه،

ولابد أن نبوء بالفشل فى هذا مادام بسمارك الحقيقى غير معروف لنا، ولكننا نعلم أن هناك شيئاً (ب) يسمى بسمارك وأن (ب) هذا كان دبلوماسياً ماهراً وبهذه الصورة نستطيع أن نصف الحكم الذى نرغب أن نثبته وهو «لقد كان (ب) دبلوماسياً ماهراً، و(ب) هنا هو الشئ الذى هو بسمارك، فإذا وصفنا بسمارك بأنه المستشار الأول للإمبراطورية الألمانية فالحكم الذى تريد أن نثبته يمكن أن يوصف هكذا (الحكم الذى يقرر فيما يتعلق بالشئ الحقيقى الذى كان المستشار الأول للأمبراطورية الألمانية أن ذلك الشئ كان دبلوماسياً ماهراً)، والذى يمكننا من التفاهم بعضنا مع بعض على الرغم من الأوصاف المختلفة التى نستعملها هو أننا نعلم أن هناك حكما صادقاً يتعلق ببسمارك الحقيقى وأننا مهما إختلفنا فى الوصف (ما دام هذا الوصف صحيحاً) فإن الحكم الذى عرضنا له بالوصف يبقى هو هو، وهذا الحكم الموصوف الذى نعرف صدقة هو مانهتم به فى الحقيقة، ولكننا لسنا على معرفة مباشر بالحكم نفسه، ولا على معرفة به ولو أننا نعرف أنه حكم صادق.

ويتضح من ذلك أن هناك مراحل مختلفة فى الإنتقال من المعرفة المباشرة بالجزئيات، فهناك بسمارك للناس الذين شاهدوه وهناك بسمارك آخر للناس الذين عرفوه من التاريخ وهناك المعرفة بالرجل ذى القناع الحديدى وهناك المعرفة بأطول الناس عمراً، وهذه الصور الأربع أنواع من المعرفة تتدرج فى إبتعادها عن المعرفة المباشرة بالجزيئات، فالقضية الأولى أقرب ما يمكن إلى المعرفة المباشرة حينما تتعلق المعرفة بشخص آخر، والقضية الثانية هى أن من عرف بسمارك من التاريخ يمكن أن يقال عنه أنه يعرف (من كان بسمارك) أما فى القضية الثالثة فنحن لانعلم من كان الرجل ذو القناع

الحديدى ولو كان فى أستطاعتنا أن نعلم كثيراً من الأحكام عنه التى يمكن أن نستنتج منطقياً من كونه كان ذا قناع حديدى، أما فى القضية الرابعة فإن معرفتنا لاتتعدى الإستنتاج المنطقى من تعريف الرجل، وكما توجد مراتب تصاعدية فى الجزيئات توجد أيضاً مثل هذه المرتب فى دائرة الكليات، فكثير من الكليات مثلها مثل كثير من الجزئيات نعرفها عن طريق الوصف، وفى حالة الكليات كما فى حالة الجزئيات نرى أن العلم بالشئ الموصوف يمكن أرجاعه فى النهاية إلى علم بما نحن على معرفة مباشرة به.

والمبدأ الأساسى فى تحليل الأحكام المشتملة على أوصاف هو هذا «كل حكم نستطيع أن نفهمه لابد أن يتألف جميعه من أجزاء نكون على معرفة مباشرة بها»

وسوف لانحاول فى هذه المرحلة من البحث أن نجيب عن جميع الإعتراضات التى يمكن أن توجه إلى هذا المبدأ الأساسى، وسنكتفى فى هذا المقام بالإشارة إلى أنه لابد أن يكون من الممكن الرد على هذه الإعتراضات، فمن العسير أن نتصور أننا قادرون على أن نصدر حكما أو نلجأ إلى فرض بدون معرفة بذلك الذى نحكم عليه أو نقيم فروضاً حوله، ولابد أن نقرن معنى ما بالكلمات التى نريد أن نستعملها، إذا أردنا أن يكون لكلامنا قيمة وإلا أصبح كأنه رطانة والمعنى الذى نقرنه بالكلمات يجب أن يكون شيئاً نحن على معرفة مباشرة به، فحينما نصدر حكما حول يوليوس قيصر فظاهر أن يوليوس قيصر نفسه ليس ماثلاً أمام أذهاننا لأننا لسنا على معرفة مباشرة به، وما فى عقولنا عنه إنما هو وصف ماليوليوس قيصر مثل «الرجل الذى إغتيل فى منتصف مارس» أو «مؤسس الأمبراطورية الرومانية» أو مجرد وصفه بأنه «الرجل المسمى يوليوس قيصر» وفى هذا الوصف الأخير تكون كلمة

«يوليوس قيصر» صوتاً أو شكلاً نحن على معرفة مباشرة به، وهكذا لايعنى حكمنا حقاً ما يبدو أنه يعنيه، بل يعنى شيئاً ما يتضمن بدلاً من يوليوس قيصر وصفاً ما له مؤلفاً جميعه من جزئيات وكليات نحن على معرفة مباشرة بها.

والأهمية الرئيتسية للمعرفة بالوصف هى أنها تمكننا أن نتجاوز حدود تجاربنا الخاصة، وبالرغم من أننا لانستطيع أن نعلم إلا الحقائق التى تؤلف جميعها من أجزاء وصلنا إلى معرفة مباشرة بها عن طريق تجاربنا فإنا مع ذلك نستطيع أن نصل إلى معرفة بالوصف بأشياء لم تكن قد مرت بتجاربنا قط، وبالنظر إلى المجال الضيق لتجاربنا المباشرة فإن هذه نتيجة حيوية وحتى يتم فهمها لابد أن تبقى معرفتنا غامضة وبالأحرى مشكوكاً فيها.

معرفتنا بالمبادئ العامة الكلية

قد رأينا أن التعرف على مبدأ الإستقراء - ولو أنه ضرورى لصحة ضروب الإستدلال القائم على التجربة غير قابل لأن يبرهن على صحته بالتجربة نفسها، ومع ذلك فهو مبدأ يعتقده - على الأقل فى تطبيقاته المحسوسة - كل واحد من دون تردد. وليس هو فريداً فى هذا، فهناك عدد من مبادئ أخر لايمكن إثباتها أو أدحضها بالتجربة، ولكننا مع ذلك نستخدمها فى ضروب الاستدلال القائمة على التجربة.

ولبعض هذه المبادئ أدلة تؤيدها أقوى من تلك التى تدعم مبدأ الإستقراء ونصل معرفتنا بها إلى درجة من اليقين مثل الدرجة التى تصل إليها معرفتنا بوجود الحقائق الحسية نفسها. وهى تؤلف الوسائل التى تعتمد عليها فى الوصول إلى إستدلال مما نستخلصة من الإحساسات، وإذا صح أن مانستنتجه يكون صادقاً فلابد أن تكون المبادئ التى نستخدمها فى الاستدلال صادقة، صدق الحقائق التى نستخلص منها تلك الإستدلالات، ومبادئ الإستدلال هذه معروضة لأن يتجاوزها النظر ويتعداها التأمل ذلك لأنها بينة واضحة، وما فيها من فرض يسلم به حالا من دون تبين أنه مجرد فرض ولكن من المهم جداً، إذا كان لنا أن نصل إلى نظرية صحيحة فى المعرفة، أن نكون على بينة من استخدام هذه المبادئ، ذلك لأن معرفتنيا بها تثير بعض مشاكل صعبة وطريفة.

وما يحدث فى الحقيقة فى الحقيقة فى معرقتنا بهذه المبادئ العامة، هو أننا أولاً نلتقى بمثل واحد جزئى ينطبق عليه هذا المبزأ، ثم نتصور أن كونه مثلا جزئياً أمر لا يختص بهذه الحالات الجزئية، وأن ما يصدق فى عمومه

هذا بالطبع تفكير مألوف فى أمور مثل تعلم الحساب، فإثنان وإثنان يساوى أربعة، حقيقة نتعلمها أولا فيما يخص إثنين من الأزدواج، ونجدها فى حالة ثانية وثالثة وهكذا، حتى يصبح من الممكن فى النهاية أن نرى تصدق على أى إثنين من الأزواج ومثل هذا يحدث فيما يتعلق بالمبادئ المنطقية. فافرض أن شخصين يتباحثان فى أى يوم من الشهر هما فيه. فيقول الأول «إنك تلقر على الأقل بأنه إذا كان أمس هو اليوم الخامس عشر، فإن اليوم يجب أن يكون السادس عشر «فيقول الثانى»: أجل، إنى لأقر بهذا». فيقول الأول وأنت تعلم أن أمس كان اليوم الخامس عشر، فقد تغذيت فيه مع جونس، وستنبئك مفكرتك بأن ذلك كان فى اليوم الخامس عشر «فيقول الثانى» نعم، فاليوم هو اليوم السادس عشر.

وليس فى هذا التدليل ما يجعل متابعته مهمة صعبة وإذا سلمنا أن مقدماته صادقة فى الحقيقة، فليس من ينكر أن النتيجة يجب أن تكون صادقة أيضا. ولكنه تدليل يعتمد فى صدقة على مبدأ منطقى عام. وهذا المبدأ المنطقى هو، أفرض أننا نعلم أنه إذا كان هذا صادقاً فذاك صادق وإفرض أننا نعلم أن هذا صادق فيترتب على ذلك أن ذاك صادق. «وإذا كانت القضية مؤلفة القضية مؤلفة من أنه إذا كان هذا صادقاً فذاك صادق فإننا نقول أن هذا يتضمن ذاك» وأن ذاك «ينتج عن، هذا. وهكذا فإن هذا المبدأ ينص على أنه إذا كان هذا يتضمن ذاك، وكان هذا صادقاً فإن ذلك صادق وبعبارة أخرى «كل ما تتضمنه قضية صادقة فهو صادق «أو» كل ما يترتب على قضية صادقة فهو صادق.

وهذا المبدأ – أو على الأقل أمثلته المحسوسة – يدخل فى كل دليل منطقى فحيثما اتخذنا أمراً نعتقده لإثبات أمر آخر، ننتهى إلى الإيمان به، فإنا

نعتمد على هذا المبدأ. فإذا سأل شخص لماذا يجب أن نسلم بنتائج الدليل الصادق القائمة على مقدمات صادقة؟ فليس لنا أن نجيب إلا باللجوء إلى هذا المبدأ. ومن المستحيل في الحقيقة، الشك في صدق هذا المبدأ، وهو يصل من الوضوح إلى درجة يبدو فيها للنظر الأول أنه أمرهين تقريباً، على أن مثل هذه المبادئ ليست بسيطة في نظر الفيلسوف، لأنها مبادئ تكشف لنا أننا قد نصل إلى معرفة لايجوز الشك فيها ليست مستمدة بأى صورة من الأشياء المحسوسة.

وليس هذا المبدأ إلا واحداً من المبادئ المنطقية الواضحة بذاتها ولابد من التسليم ببعض هذه المبادئ على الأقل قبل أن يكون ممكناً أن يقوم المرء بأى تدليل أو يصل إلى أى برهان عليها، وإذا تم التسليم ببعضها، كان من الممكن البرهنة على صدق البعض الآخر، وإذاكان هذا البعض بسيطاً فإنه يصبح واضحاً وضوح المبادئ التى تم التسليم بصدقها وقد جرى العرف لغير ما سبب قوى على إفراد ثلاثة من هذه المبادئ وهى التى تسمى (قوانين الفكر. هى كما يأتى :

(١) قانون الذاتية : (The law of identity) وفحواه أن كل ماهو كذا هو كذا.

(٢) قانون إمتناع التناقض (The law of contradictnon) وهو ينص أن أى شئ لايمكن أن يكون على حال وعلى نقضيها معاً.

(٣) قانون الثالث المرفوع (The law of excluded middle) ونصه كالآتى كل شئ يجب أن يكون إما كذا أو لاكذا. ولكنها فى الحقيقة ليست أكثر أصالة من بعض المبادئ الآخرى المماثلة.

وهذه المبادئ الثلاثة نماذج للمبادئ المنطقية البينة بذاتها كالمبدأ الذى تأملناه آنفا والذى ينص على أن ما يترتب على مقدمة صادقة فهو صادق. وتسميتها «بقوانين الفكر» تسمية مضللة، لأن المهم فيها ليس فى كوننا نفكر تبعاً لهذه القوانين، بل لأن الأشياء تجرى وفقاً لها أى إذا كنا نفكر تفكيراً مطابقاً لهذه القوانين فإن تفكيرنا يكون صحيحاً. ولكن هذه مشكلة كبيرة لابد أن نعود إليها فى مرحلة مقبلة من البحث.

وبالإضافة إلى المبادئ المنطقية التى تمكننا من البرهنة اعتماداً على مقدمة معينة على أن أمراً ما صادق على وجه اليقين، توجد مبادئ منطقية أخرى تمكننا من البرهنة إعتماداً على مقدمة معينة على أن هناك إحتمالا يزيد أو ينقص لصدق أمر ما. ومن أمثلة هذه المبادئ ولعله أهم مثل لها مبدأ الاستقرار الذى تناولناه بالبحث فى الفصل السابق.

ومن بين المناظرات التاريخية الكبيرة فى الفلسفة، تلك المناظرة التى جرت بين مدرستى «التجريبيين» (empiricists) والعقليين (rationalists) فالتجريبيين وخير من يمثلهم الفلاسفة البريطانيون لوك وبيركلى وهيوم تمسكوا بأن كل معرفتنا مستمدة من التجربة، أما العقليون ويمثلهم الفلاسفة الأوربيون فى القرن التاسع عشر، وخاصة ديكارت وليبنتز يقولون أنه بالإضافة إلى ما نعرفه بالتجربة توجد بعض «أفكار فطرية» (innate ideas) و«مبادئ فطرية» (innate princilples) نعرفها بصورة مستقلة عن التجربة وقد أصبح هاتين المدرستين المتعارضتين فيجب أن نسلم، للأسباب التى ذكرناها آنفا، بأننا على معرفة بمبادئ منطقية، لاتمكن البرهنة على صحتها بالتجربة ذلك أن كل برهان يفترض صحتها مقدماً. وقد كانت هذه النطقة أهم نقطة فى المناظرة وكان العقليون على صواب فيها.

ومن ناحية ثانية، فأن ذلك القسم من المعرفة المستقل منطقياً عن التجربة (بمعنى أن التجربة لايمكن أن تبرهن عليه) تبعثه وتسببه التجربة فنحن نعرف المبادئ العامة فى حالات إلتقائياً بالتجارب الجزئية التى تمثل تلك المبادئ ما بينها من أرتباط. وأن من السخف أن نفرض أن هناك مبادئ فطرية بمعنى أن الطفل يولد وله معرفة تتصل بكل ما يعرفه الكبار دون أن تستنتج من التجارب. ولهذا السبب فإن كلمة «فطرية» (innate) لاتستعمل الآن لوصف معرفتنا بالمبادئ المنطقية. أما كلمة «أولية» (a priori) فإن الإعتراض عليها أقل، وهى أكثر شيوعاً بين الكتاب المحدثين. ولذلك فإننا إذ نسلم بأن كل معرفة تبعثها وتسببها التجربة نرى مع ذلك أن بعض المعرفة «أولى» بمعنى أن التجربة التى تحملنا على التفكير فيها لاتكفى للبرهنة على صحتها، ولكن التجربة تقتصر على توجيه إهتمامنا إليها، حتى لنرى صدى (تلك المعرفة) من دون أن نحتاج إلى برهان نستمده من التجربة.

وتوجد نقطة أخرى ذات أهمية كبيرة، كان فيها التجريبيون فى معارضهم للعقليين على صواب تلك هى أننا لانستطيع أن نعرف أن شيئاً ما موجود إلا بالإستعانة بالتجربة، وبعبارة أخرى إذا أرندا أن نثبت أن شيئاً ما لسنا على تجربة مباشرة به موجود، فلابد أن يكون من المقدمات التى بين أيدينا وجود شئ أو أكثر مما تكون على تجربة مباشرة به، فإيماننا بأن إمبراطور روسيا موجود مثلا قائم على شهادة الغير (testimony) وتتألف شهادة الغير، لدى التحليل النهائى من حقائق حسية رأيناها أو سمعناها عن طريق القراءة والسماع أما العقليون فيعتقدون أنهم يستطيعون بالملاحظة فيما يجب أن يكون أن يستنتجوا وجود هذا أو ذاك من الأشياء فى عالم الواقع. ويبدو أنهم مخطئون فى هذا الاعتقاد. فكل معرفة نستطيع إكتسابها بصورة أولية فيما

يتصل بالوجود هى فيما يبدو معرفة فرضية (hypothetical) وهى تنبئنا أنه إذا كان شئ ما موجوداً، فلابد أن يكون شئ آخر موجوداً، أو بصورة أعم، إذا صدقت قضية، لزم أن تصدق قضية أخرى، والمبادئ التى أستعرضناها سابقاً مثل لهذا مثل «إذا كان هذا صادقاً ودل هذا على ذلك فإن ذلك صادق «أو» إذا وجد هذا وذلك مقترنين مرات عديدة. فإن من المحتمل أن يقترنا فى الحالة الجديدة التى يأتى فيها أحدهما. ولذلك فإن مجال المبادئ الأولية وقوتها جد محدودين فكل معرفة بأن شيئاً ما موجود، لابد أن نعتمد إلى حد ما على التجربة، وحينما نكون على معرفة مباشرة بشئ، فإننا نعرف وجوده بالتجربة وحدها ولكن حينما نبرهن على وجود شئ من دون أن نكون على معرفة مباشرة به، فإننا لابد أن نحتاج إلى التجربة والمبادئ الأولية معاً. وتسمى المعرفة تجريبية إذا كانت تقوم بجملتها أو بجزء منها على التجربة. ولذلك، فكل معرفة تقرر وجود شئ هى معرفة فرضية، تهدينا إلى الصلات والإرتباطات بين الأشياء الموجودة أو الممكنة الوجود، ولكنها لاتؤدى إلى معرفة الوجود الحقيقى فعلاً.

وليس كل معرفة أولية من النوع المنطقى الذى بحثناه إلى الآن. ولعل أهم مثل على المعرفة الأولية غير المنطقية، وإنما هو المعرفة بالقيمة الخلقية (ethical value). وليست أتكلم عن الأحكام المتعلقة بما هو مفيد ونافع وبما هو فاضل، لأن مثل هذه الأحكام تحتاج إلى مقدمات تجريبية وإنما أتكلم عن الأحكام المتعلقة بما هو مرغوب فيه بذاته من الأشياء. فإذا كان شئ ما نافعاً لابد أن يكون نافعاً لأنه يحقق غاية ما، أما هذه الغاية فلابد إذا مضينا فى التحليل بعيداً، أن تكون ذات قيمة بذاتها، وليس ذلك لأنها نافعة لغاية بعيدة فحسب. وهكذا فإن كل الأحكام عما هو نافع تعتمد على أحكام حول ماهو ذو قيمة بذاته.

فنحن نحكم مثلا أن السعادة مرغوب فيها أكثر من الشقاء، والمعرفة أكثر من الجهل، والمحبة أكثر من الكراهية وهكذا. ومثل هذه الأحكام يلزم أن تكون، إلى حدما على الأقل، مباشرة وأولية. وهى كما هى الحال فى أحكامنا الأولية السابقة أحكام قد تبعثها التجربة، بل أنها فى الحقيقة يجب أن تكون كذلك، لأنه يبدو أن من غير الممكن أن نحكم على شئ ما بأنه ذو قيمة بذاته، مالم نكن قد مررنا فى تجاربنا على مثل من نوعه. ولكن من الواضح جداً أنه لايمكن البرهنة على هذه الأحكام بالتجربة لأن كون شئ ما موجوداً أو غير موجود لايمكن أن تثبت كونه خيرالً أو أءنه واجب الوجود أو أنه شر وبحث هذا الأمر يتصل بعلم الأخلاق، حيث يكون على الباحث أن يقرر إستحالة إستنتاج ما ينبغى أن يكون مماهو كائن. ومن المهم فى هذا المقام أن نتبين فقط أن معرفة ماهو ذو قيمة بذاته هى معرفة أولية بنفس المعنى الذى يكون فيه المنطق أولياً، أى بمعنى أن صدق مثل هذه المعرفة مما لايمكن إثباته أو دحضه بالتجربة.

وجميع الرياضة الخالصة أولية، كالمنطق، وقد أنكر هذا بشدة الفلاسفة التجريبيون، الذى رأوا أن التجربة هى مصدر معرفتنا بالحساب كما هى مصدر معرفتنا بالجغرافية وهم يرون أن تكرر تجربتنا لرؤية شيئين وشيئين آخرين، وإكتشاف أن الزوجين يؤلفان أربعة، حملتنا بالإستقرار على إستنتاج أن شيئين وشيئين آخرين تؤلف معاً أربعة دائما. على أنه إذا كان هذا هو مصدر معرفتنا بأن اثنين واثنين وأربعة، فأننا يجب أن نسلك طريقاً آخر غير الطيق الذى نسلكه فى الواقع لإقناع أنفسنا بصدق النتيجة. فنحن نحتاج إلى عدد معين من الحالات لنصل إلى التفكير فى اثنين تفكيراً مجرداً، بدلا من التفكير فى اثنين من قطع النقود أو اثنين من الكتب أو اثنين من الناس،

أو اثنين من نوع خاص. ولكنا أول نستطيع أن ننتزع من أفكارنا ما يعلق بها من الأمثلة الجزئية التى تكون فضولاً فى غير موضعة، يمكننا أن ندرك وأن نفهم المبدأ العام بأن اثنين واثنين هما أربعة، وأى حالة نلتقى بها فى هذا الصدد نعدها نموذجاً لهذا المبدأ، ولاتعودبنا من حاجة إلى تمحيص حالات أخرى[1].

ولنضرب مثلاً لهذا الأمر نفسه فى الهندسة. فإذا أردنا أن نبرهن على خاصية ما فى جميع المثلثات، فإننا نرسم مثلثا ما ونبدأ باستدلالنا حوله، ولكننا نستطيع أن نتحاشى الاعتماد على أية خاصية لايشارك فيها هذا المثلث المثلثات الأخرى، وبهذه الصورة نصل، بناء على الحالة الجزئية إلى نتيجة عامة. ونحن لانشعر فى الحقيقة بأن ما نحن عليه من يقين فى أن اثنين اثنين هما أربعة يزيد بالنظر فى حالات جديدة، ذلك لأننا أول ما ندرك صدق هذا الحكم فإن يقيننا يصل إلى درجة كبيرة لايمكن أن يتجاوزها وفوق هذا فأننا نشعر بأن يقيننا يصل إلى درجة كبيرة لايمكن أن يتجاوزها وفوق هذا فأننا نشعر بأن لذلك الحكم «اثنين واثنين هما أربعة» صفة الضرورة (necessity) وهو مالا نشعر به حتى فى التعميمات التجريبية الموثوق بها. فهذه التعميمات تبقى مجرد وقائع (facts)، ونشعر أنه ربما كان هناك عالم آخر تكون فيه هذه الحقائق مخطئة، وإن كانت فى العالم الواقعى صحيحة، صحيحة. وعلى العكس فإننا نشعر أن اثنين واثنين تبقى أربعة فى أى عالم آخر، وليست هذه مجرد شئ واقع بل هى ضرورة يجب أن يجرى وفقها أى شئ موجود بالفعل أو ممكن وجوده.

---

(١) انظر whitehead, introduction to mathematics المدخل الى الرياضيات.

ويمكن أن نزيد في وضوح هذه القضية بتأمل مثل خالص للتعميمات التجريبية كالحكام «كل إنسان فان» . فظاهر أننا نؤمن بهذا الحكم أولا لأننا لانعلم بحادث واحد لأناس أمتد بهم العمر إلى أبعد من مدى معين، وثانياً لأنه يظهر أن هناك أسباباً فسيولوجية تدعو إلى أن نرى أن كائناً عضوياً كجسم الإنسان لابد أن يبلى إن عاجلاً أو آجلاً. ولنضع الأمر الثانى جانباً، ونقتصر فى تأملنا على مامر فى تجاربنا عن فناء الإنسان فظاهر أننا لا نكتفى بحالة واحدة لفناء شخص نلم بها تمام الألمام، فى حين أننا فى قضية «اثنان واثنان يساوى أربعة» تكفى حالة واحدة ننعم النظر فيها لنقتنع أن هذا الحكم يصدق على أية حالة أخرى. ونرانا أيضاً مدفوعين إلى الإعتراف لدى التأمل الدقيق بأنه ربما كان هناك بعض الشك، مهما كان ضئيلاً فى كل إنسان فإن. ويتضح هذا بأن نحاول تخيل عالمين مختلفين، فى أحدهما لايفنى الناس، فى حين أنه فى العالم الثانى يكون إثنان واثنان خمسة فى أحدهما لايفنى الناس، فى حين أنه فى العالم الثانى يكون اثنان واثنان خمسة. وحين طلب إلينا سوفت[1] أن نتأمل فى ذلك الجنس من الأحياء الذى أسماه (struldbugs) الذى لايموت قط، فى استطاعتنا أن نسلم بهذا العالم الخيالى. ولكن العالم الذى يكون فيه اثنان واثنان خمسة عالم من مستوى آخر. فنحن نشعر أن مثل هذا العالم. لو كان موجوداً. سوف يهدف بناء معرفتنا ويحيلنا إلى حال من الشك المطلق.

والحقيقة أننا فى الأحكام الرياضية البسيطة مثل «اثنان واثنان يساوى أربعة وفى كثير من الأحكام المنطقية أيضا، نستطيع أن نصل إلى معرفة

(١) أديب أرلندى.

الحكم العام من دون أن نستنتجه من حالات خاصة، يدل لنا من حالات خاصة، ولو أنه لابد لنا من حالة واحدة توضح لنا ما يدل عليه هذا الحكم العام. وهذا هو السبب فى فائدة عملية القياس (deduction) وفيه يكون الإنتقال من العام إلى العام أو من العام إلى الخاص. وبالإضافة إلى عملية الإستقراء (induction) وفيه يكون الإنتقال من الخاص إلى الخاص أو من الخاص إلى العام. وقد تبقى الفلاسفة منذ التقديم يتناظرون فى هل القياس يؤدى إلى معرفة جديدة. ويتضح لنا الآن أنه فى بعض حالات على الأقل، يؤدى فعلاً إلى معرفة جديدة لأننا إذ كنا نعلم مقدما أن اثنين واثنين أربعة دائما ونعلم أن (برون) و (جونس) اثنان وأن (روبنص) و (سمث) اثنان فإننا نستطيع أن نستنبط بالقياس أن برون وجونس وروبنص وسمت أربعة. وهذه المعرفة جديدة، لاتتضمنها المقدمات التى بين أيدينا، لأن الحكم العام «اثنان واثنان يساوى أربعة»، ولم ينبئنا قط بأن هناك أشخاصاً هم برون وجونس وروبنص وسمث، والمقدمة الخاصة لم تنبئنا بأن هناك أربعة من الأشخاص فى حين أن الحكم الخاص الذى استنتجناه بالقياس ينبئنا بالأمرين معاً.

ولكنا إذ أخذنا المثل المعهود للقياس الذى كثيراً ما يأتى فى كتب المنطق وهو «كل إنسان فإن وسقراط إنسان، إذن سقراط فان»، فإن يقيننا بجدة المعرفة هنا أضعف مما فى المثل السابق. لأن ما نعلمه فى هذه الحالة من غير شك هو أن أشخاصاً، أ، ب، جـ، أشخاص قانون لأنهم قد ماتوا بالفعل. فإذا كان سقراط واحداً منهم، فمن السخف أن نسلك طريقاً دائرياً معتمدين على «كل إنسان فان» لنصل إلى النتيجة أن سقراط من المحتمل فان. وإذا كان سقراط ليس واحداً من الأشخاص الذين يقوم قياسنا عليهم،

فإنه خير لنا أن يأتى تدليلنا من أ، ب، جـ، رأساً إلى سقراط، من أن نسلك الطيق الملتوى الاعتماد على الحكم العام «كل إنسان فان» لأن احتمال كون سقراط فانياً أكبر اعتماداً على الحقائق التى بين أيدينا، من احتمال كون كل إنسان قانياً. وهذا واضح لأنه إذا كان إنسان فانياً فسقراط فان، ولكن إذا كان سقراط فانياً، فإن هذا لايترتب عليه كل إنسان فان ومن ثم فأننا إذا جعلنا تدليلنا استقرائياً خالصاً نصل إلى النتيجة القائلة بأن سقراط فان بدرجة أقرب إلى اليقين من إتخاذ طريق «كل إنسان فان» لنطبق القياس عليها.

وهذا يصور الفرق بين الأحكام العامة التى نعرفها بصورة أولية مثل اثنان واثنان أربعة وبين التعميمات التجريبية، مثل «كل إنسان فان» فالقياس بالنسبة إلى الأولى هو الطريقة المناسبة فى التدليل، أما بالنسبة إلى الأخير فالاستقراء أفضل نظريا، ويؤدى إلى زيادة الثقة بصدق النتيجة لأن كل التعميمات التجريبية أقل يقينا من الحالات الجزئية لها.

وقد رأينا الآن أن هناك أحكاماً نعرفها بصورة أولية، وأن من بين هذه الأحكام، أحكام التى يجب أن نوجه إليها عنايتنا بعد هذا هى، كيف يمكن أن تكون. لنا مثل هذه المعرفة؟ وعلى وجه الخصوص كيف تكون المعرفة بالأحكام العامة فى الحالات التى لم نمحص فيها جميع الأمثلة والتى لانستطيع فى الحقيقة أن نمحصها لأن عددها غير متناه؟ هذه المسائل التى أبرزهز لأول مرة الفيلسوف الألمانى كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) مسائل شائكة وهى ذات أهمية تاريخية.

المعرفة الأولية ممكنة

يعد «إمانوئل كانط» أعظم الفلاسفة المحدثين، فقد عاصر حرب السنين السبع والثورة الفرنسية ولكن هذه الأحداث لم تحل وبين مواصلة تدريس الفلسفة فى مدينة كونجز بيرج فى بروسيا الشرقية، وأبرز إنتاجه إبتكاره ما سماه الفلسفة النقدية، التى بدأ فيها بإفتراض وجود أنواع مختلفة للمعرفة، ثم تسأل عن كيفية إمكان مثل هذه المعرفة وإستنتج من جواب هذا السؤال نتائج ميتافيزيقية كثيرة تتعلق بطبيعة العالم، أما صحة هذه النتائج فقد تكون موضع شك عظيم ولكنه بلاريب يستحق التقدير لأمرين الأول لإدراكه أن لنا معرفة أولية وهذه ليست محض معرفة تحليلية بحيث أن ضدها يناقض نفسه والثانى أنه أوضح الأهمية الفلسفية لنظرية المعرفة.

وقد كانت النظرية السائدة قبل عصر كانت أن أى معرفة أولية يجب أن تكون تحليلية، وما تدل عليه هذه العبارة يمكن أن يوضح بالأمثلة الآتية : إذا قلت الرجل الأصلع رجل والشكل المستوى شكل، والشاعر الضعيف شاعر، فإن هذه الأحكام تحليلية محضة، فكل موضوع فى الجمل قد نسبت إليه صفتان على الأقل أفردت إحداهما وأثبتت له ومثل هذه الأحكام تعد تافهة ولاتجرى فى الحياة الراهنة إلا على لسان خطيب يمهد السبيل لجدال سوفسطائى، وإنما تسمى أحكاماً تحليلية لأننا نصل إلى المحمول بمجرد تحليل الموضوع وقبل عصر «كانط» كانت الفكرة السائدة أن الأحكام التى تكون متأكدين من أنها أحكام أولية هى من هذا النوع، ذلك أن كل منها محمولاً لايعدو أن يكون جزءاً من الموضوع الذى يثبت له ذلك المحمول، وإذا كان الأمر كذلك فلابد أن نقع فى تناقض ظاهر إذا حاولنا أن ننكر أى

حكم نعرفه معرفة أولية فمن المؤكد أن الحكم، (الرجل الأصلع ليس أصلع) حكم يثبت وينفى الصلع فى الرجل نفسه، وهو لذلك يناقض نفسه، وعلى هذه الصورة فقانون إمتناع التناقض الذى ينص على أنه لايمكن أن يملك شئ صفة ولايملكها فى وقت واحد تبعاً لرأى الفلاسفة الذين جاءوا قبل كانت قانون يكفى وحده لتقرير صدق جميع المعارف الأولية.

أما هيوم (١٧١١-١٧٧٦) الذى كان سابقاً كانط والذى قبل النظرية السائدة حول شروط المعرفة الأولية، فقد إكتشف أن الصلة (بين الموضوع والمحمول) كثير من الحالات التى كان يظن سابقاً أنها تحليلية وخاصة فى حالة العلة والمعلول. أما العقليون الذين جاءوا قبل هيوم فقد فرضوا أن المعلومل يمكن أن يستنبط منطقياً من العلة بمجرد أن يكون بين أيدينا معلومات كافية ولقد دلل هيوم وكان على صواب فى هذا كما هو مقرر الآن على أن هذا لايمكن أن يحدث (أى أنه لايمكن إستنباط المعلومل من العلة منطقيا) ومن ثم فقد استنتج الحكم المشكوك فيه كثيراً وهو أننا لانستطيع أن تعرف أى شئ معرفة أولية حول الصلة بين العلة والمعلول ولقد أثار شك هيوم القلق الشديد عند كانت الذى تربى فى أحضان العقليين فجد فى أن يجد جواباً لهذا الشك وقد أدرك أن الصلة بين العلة والمعول تركيبية وليست تحليلية وليس ذلك فقط بل أن الأحكام الرياضية والهندسية هى أيضا تركيبية وليست تحليلية، ففى كل هذه الأحكام لايؤدى تحليل الموضوع إلى الكشف عن المحمول، والمثال الذى يكثر من إيراده هو (٥ زائد ٧ يساوى ١٢) فقد بين بحق أن ٧، ٥ يجب أن تجمعا معا لتعطينا النتيجة ١٢، فالفكرة ١٢ ليست متضمنة فيهما ولافى إضافتهما معاً، وهكذا إنتهى إلى هذه النتيجة، أن كل الرياضيات المحضة ولو

أنها معارف أولية فهى تركيبية ولقد ولدت هذه النتيجة مشكلة جديدة حاول كانت أن يجد حلالها.

والسؤال الذى عرضه كانت فى إبتداء فلسفته وهو «كيف تكون الرياضيات المحضة ممكنة؟» هو سؤال ممتع وعسير ولابد لكل فلسفة تقوم على الشك المحض أن تجد له جواباً ما، وجواب التجريبيين الذى يقول أن معارفنا الرياضية يمكن إستخلاصها بالإستقراء من الحالات الجزئية رأيناه سابقاً غير كاف لسببين، أولاً أن صحة مبدأ الإستقراء نفسه لايمكن أن يبرهن عليها بالإستقراء، وثانيا أن الأحكام الرياضية العامة مثل اثنان واثنان دائما أربعة، يمكن أن نستيقن بتأمل مثال واحد ولاتزيد معرفتنا بتعداد حالات أخرى، تظهر فيها صحة هذه الأحكام، فمعرفتنا بالأحكام العامة الرياضية، (ومثل هذا ينطبق أيضا على المنطلق) يجب أن نفسرها بطريقة تختلف عن تفسيرنا لمعرفتنا (وهى محض معرفه احتمالية) بالتعميمات التجريبية، كقولنا «كل إنسان فان».

فالمشكلة نشأت من أن مثل هذه المعرفة معرفة عامة، بينما كل تجربة هى جزئية، ولقد يبدو غريباً أننا نستطيع أن نعرف مقدما بعض الحقائق عن الأشياء الجزئية التى لم تمر فى تجاربنا إلى الآن ولكنه ليس من السهل الشك فى أن المنطلق والحساب ينطبقان على مثل هذه الأمور، فنحن لانعرف من سيكون سكان لندن بعد مائة سنة ولكننا نعرف أن أى إثنين منهم أو اثنين آخرين سيؤلفون أربعة، فهذه القدرة الظاهرة لتوقع الحقائق عن الأشياء التى لم نجربها قدرة مدهشة حقا، أما حل كانت للمشكلة ولو أنه ليس صحيحاً فى رأيى فهو حل ممتع، وكيفما كان الأمر فهو حل شديد الصعوبة يفهمه الفلاسفة على وجوه شتى وقصارى ما نستطيعه أن نعرف

هذه المشكلة عرضاً موجزاً ولو أن أغلب شراح كانت برون فى ذلك تضليلاً.

وقد ارتأى كانت أن فى كل تجربة فى تجاربنا عنصرين متميزين، أحدهما راجع إلى الموضوع أى إلى ما ندعوه الشئ المادى والآخر راجع إلى طبيعتنا الخاصة، وقد رأينا عند البحث فى المادة والحقائق الحسية أن الشئ المادى يختلف عما يقترن به من الحقائق الحسية، وأن الحقائق الحسية يجب اعتبارها نتيجة للتفاعل بين الشئ المادى ونفوسنا، وإلى هذا الحد ترانا متفقين مع كانت فى ذلك ولكن أهم ما تميز به كانت طريقته فى تعيين مقدار مالنا وما للأشياء المادية من نصيب فى هذا التفاعل، فهو يرى المادة الأولى كما تظهر فى الإحساس (كاللون والصلابة) راجعة إلى الشئ المادى وأن ما نقدمه نحن إنما هو الترتيب الزمانى والمكانى؛ وكل العلاقات بين الحقائق الحسية التى تنتج من مقارنة بعضها ببعض أو من اعتبار علة للآخر أو غير ذلك من العلاقات، وحجته الرئيسية فى تأييد هذا الرأى هى أن لنا كما يبدو معرفة أولية عن المكان والزمان والعلية والمقارنة ولكن ليس لنا مثل هذه المعرفة الأولية عن المادة الأولى للإحساس، وهو يقول أننا يمكن أن نكون على يقين من أن أى شئ تجربة لابد أن تظهر له الصفات التى أثبتناها له فى معرفتنا الأولية، ذلك لأن هذه الصفات راجعة إلى طبيعتنا الخاصة ولذلك لايمكن أن يمر شئ فى تجاربنا بدون أن يكتسب تلك الصفات.

أما الشئ المادى فقد دعاه كانط (الشئ بذاته)[1] وهو يرى أنه غير

---

(١) الشئ بذاته عند كانط هو مطابق فى التحديد للشئ المادى فى كونه سبباً للإحساسات ولكنه غير مطابق له فيما يتعلق بالصفات المستنبطة من التحديد، ذلك لأن كانت يرى أن فى وسعنا أن نعرف أن جميع المقولات لاتنطبق على الشئ بذاته. (وذلك بالرغم من عدم التماسك فيما يتعلق بالعلة).

قابل للمعرفة مطلقاً أما ما يمكن أن يكون معروفاً لنا فهو الشئ كما يدخل في نطاق تجاربنا وهو ما دعاه (الظاهرة)، فالظاهرة وهى نتاج مشترك منا ومن (الشئ بذاته) لابد أن يكون لها هذه الصفات التى تعود إلينا ولذلك لابد أن تطابق هذه الظاهرة معرفتنا الأولية ومن ثم فهذه المعرفة ولو أنها تصدق على جميع تجاربنا الواقعية والممكنة يجبّ أولا نفترض أنها تنطبق على التجربة الخارجية، فعلى الرغم من وجود معرفتنا الأولية لانستطيع أن نعرف أى شئ عن الشئ بذاته أو عن الشئ الذى لايمكن أن يدخل فى نطاق التجربة، وبهذه الطريقة يحاول كانت أن يوفق ويوائم بين آراء العقليين وحجج التجريبيين.

وبغض النظر عن الأدلة الفرعية التى يمكن أن يعرض لها النقد فى فلسفة كانت، فهناك إعتراض أساسى يبدو أنه يقضى على رأى محاولة لبحث مشكلة المعرفة الأولية بهذه الطريقة.

والأمر الذى يجب أن نعلله هو تيقننا أن الحقائق لابد أن تجرى دائما على وفق ما يقرره المنطق والحساب، والقول بأن المنطق والحساب من نتاج أنفسنا لايحل المشكلة فطبيعتنا هى كأى حقيقة أخرى من حقائق العالم الموجود ولايمكن أن نصل إلى يقين من أن هذه الطبيعة ستبقى ثابتة بدون تغيير فقد يحدث إذا كان كانت على صواب أن طبيعتنا غداً ستتغير حتى تجعل الاثنين والاثنين تساوى خمسة، وإمكان هذا الفرض لم يخطر ببال كان، ومع ذلك فإمكانه يقوض ما حرص كانت على أن يثبته ويؤكده للأحكام الرياضية من اليقين والشمول، ومن الحق أن هذه الإمكانية أو هذه الصورية لاتستقيم مع رأى كانط فى أن الزمن نفسه صورة مفروضة على

الظواهر من قبل المدرك، حتى أن الذات الحقيقية ليس لها زمن، وليس لها غد ولكن يلزمه أن يفرض أن النظام الزمنى للظواهر تقرره صفات الشئ الذى هو وراء الظواهر، وهذا يكفى لتأييد رأينا.

وفضلا عن ذلك فالتفكير يهدينا إلى أنه إذا كانت المعتقدات الحسابية صادقة فإنها يجب أن تنطبق على الأشياء بالتساوى سواء فكرنا فيها أو لم نفكر، فشيئان ماديان وشيئان ماديان آخران يجب أن يكون مجموعهما أربعة حتى ولو لم تدخل الموضوعات المادية فى نطاق تجاربنا، وتقرير هذا يكفى بلا ريب ضمن حدود ما نقصده حينما نقرر أن اثنين واثنين مجموعهما أربعة، وصدق هذا الحكم لايداخله شك كصدق الحكم بأن ظاهرتين وظاهرتين أخريين يساويان أربع ظواهر، وهكذا نرى أن حل كانت يسرف فى تحديد مجال أحكام المعرفة الأولية، بالإضافة إلى فشله فى محاولة توضيح التيقن منها.

فإذا تجاوزنا الآراء الخاصة التى دعا إليها كانت، نرى أن الشائع بين الفلاسفة زعمهم أن ماهو أولى هو ذهنى أى يتعلق بالطريقة التى لابد أن نفكر بها أكثر مما يتعلق بأى حادثة من حوادث العالم الخارجى، وقد لاحظنا فى الفصل السابق المبادئ الثلاثة التى تدعى عادة قوانينب الفكر. والرأى الذى هدانا إلى تسميتها هكذا رأى طبيعى، ولكن هناك أسباباً أخرى قوية تحملنا على الظن بأن هذا الرأى غير صحيح، ولنأخذ مثالاً على ذلك قانون إمتناع التناقض فهذا القانون يوضح عادة بالشكل الآتى : (لايمكن أن يكون أو لا يكون معاً) ويقصد به بيان أن أى لايمكن أن تكون له فى وقت واحد صفة ولانكون، أى تثبت له صفة وتنفى فى وقت واحد، ولنضرب لذلك

مثلا إذا كان هناك شجرة وكانت شجرة زان فلايمكن ألا تكون شجرة زان. وإذا كانت منضدتى مستطيلة فلايمكن أن تكونن غير مستطيلة وهكذا، والذى جعل من الطبيعى أن يعد هذا المبدأ من قوانين الفكر، هو أننا بالتفكير أكثر منا بالملاحظة الخارجية قد وصلنا إلى الإقناع بضرورة صدقة، فإذا تأكدنا من أن شجرة زان فلسنا فى حاجة إلى أن نكرر النظر إليها لنتأكد من أنها ليست فى نفس الوقت شجرة زان، فالفكرة وحده يجعلنا نعرف أن هذا مستحيل. ولكن القول بأن قانون إمتناع التناقض قانون من قوانين الفكر قول مع ذلك غير صحيح، فما نعتقده حين نعتقد قانون إمتناع التناقض ليس هو، أن من طبيعة العقل أن يعتقد قانون إمتناع التناقض بالضرورة، فهذا الاعتقاد بقانون إمتناع التناقض، فالاعتقاد بقانون إمتناع التناقض هو إعتقاد يتعلق بالأشياء وليس بالأفكار فقط، وبعبارة أخرى أن أعتقادنا بقانون إمتناع التناقض ليس معناه الاعتقاد بأنه إذا فكرنا فى شجرة ما على أنها شجرة زان فإننا لانستطيع أن نفكر فيها فى نفس الوقت على أنها ليست بشجرة زان بل معناه الاعتقاد بأنه إذا كانت شجرة ماهى شجرة زان فإنه لايمكن أن تكون هذه الشجرة ليست بشجرة زان فى نفس الوقت وعلى ذلك فقانون إمتناع التناقض يتعلق بالأشياء ولايدور حول الأفكار فقط وعلى الرغم من أن الإعتقاد بقانون إمتناع التناقض هو فكرة فالقانون نفسه ليس بفكرة بل هو حقيقة تتعلق بالأشياء الموجودة فى العالم، وإذا كان قانون إمتناع التناقض الذى نعتقده لايصدق على الأشياء الموجودة فى العالم فإن كوننا مضطرين إلى التفكير فى أنه صحيح لايكفى لإثبات صحته، ومن هذا يتضح أن هذا القانون ليس قانوناً من قوانين الفكر.

ومثل هذا التدليل يمكن أن ينطبق على أى حكم أولى، فحينما نحكم

أن اثنين واثنين هما أربعة فإن هنا حكم لايدور حول أفكارنا بل يدور حول الأشياء الزوجية الموجودة بالفعل أو الممكنة الوقوع، وكون أذهاننا مركبة بحيث نعتقد أن اثنين واثنين هما أربعة ولو كان هذا صحيحاً - ليس هو مانقصده بالتأكيد حينما نقرر أن اثنين واثنين هما أربعة، ومامن حقيقة تتعلق بتركيب أذهاننا تكفل صدق هذا الحكم وهو أن اثنين واثنين يساويان أربعة وعلى ذلك فمعرفتنا الأولية إن لم تكن مغلوطة فهى ليست مجرد معرفة حول تركيب عقولنا بل أنها يمكن أن تنطبق على أى شئ يحتوى عليه العالم سواء كان ذهنياً أو غير ذهنى.

وأنه ليبدو أن كل معارفنا الأولية تتعلقن بأشياء (entities) ليس لها وجود فى العالم المادى أو العالم العقلى، وهى التى تتضمن الكيفيات والعلاقات، فافرض مثلا أننى فى غرفتى، فأنا موجود، وغرفتى موجودة ولكن هل (فى) موجودة، ومع ذلك فمن الواضح أن كلمة (فى) لها معنى فهى تدل على العلاقة التى تربط بينى وبين غرفتى، وهذه العلاقة هى شئ ما لانستطيع أن نقول أنه موجود بنفس المعنى الذى به أكون أنا والغرفة موجودان، فالعلاقة (فى) هى شئ ما نستطيع أن نفكر فيه أو نفهمه، ذلك أننا إذا لم نستطع أن نفهمه لانستطيع أن نفهس معنى الجملة (أنا فى حجرتى) وقد رأى كثير من الفلاسفة الذين تابعوا كانت أن العلاقات هى من عمل العقل وأن الأشياء بذواتها ليس لها علاقات ولكن العقل هو الذى يجمع بينها فى عملية فكرية واحدة ويوحد بذلك العلاقات التى يحكم على الأشياء بأنها تحتويها.

ومهما يكن هذا الرأى فهو مثار لاعتراضات شبيهة بالإعتراضات التى

أثرناها من قبل ضد كانت، فمن الواضح أن الفكر ليس هو الذى ينتج صدق الحكم «أنا فى حجرتى» فقد يكون صحيحاً أن حشرة فى حجرتى ولو لم أعرف أنا والحشرة وأى كائن غيرنا هذه الحقيقة «لأن هذه الحقيقة» تتعلق فقط بالحشرة والحجرة ولاتعتمد على شئ آخر، فالعلاقات كما سنرى بوضوح فى الفصل الآتى لابد أن يكون لها عالم آخر غير العالم المادى أو العالم العقلى، وهذا العالم أهميته عظيمة جداً للفلسفة: وخصوصاً فيما يتعلق بمشاكل المعرفة الأولية. وفى الفصل الآتى سننصرف للكشف عن طبيعة هذا العالم وصلته بالمشاكل التى تناولناها بالبحث.

عالم الكليات

حول معرفة الحقيقة رأينا أن للعلاقات كما يبدو وجوداً ولكنه على وجه ما يختلف عن وجود الأشياء المادية وعن وجود العقول وعن وجود الحقائق الحسية وفى هذا الفصل لابدلنا أن نتأمل فى ماهية هذا الوجود وفى الأشياء التى يكون لها هذا النوع من الوجود وسنبدأ بهذا الجزء الأخير من المشكلة.

إن المشكلة التى نحن بصددها الآن مشكلة قديمة جداً فأفلاطون أول من بحثها بحثاً فلسفياً (ونظرية المثل لأفلاطون تعد أول محاولة فلسفية لحل هذه المشكلة بالذات، وفى رأيى أنها من أعظم المحاولات توفيقاً حتى الآن، والنظرية التى سنقررها فيما يلى هى إلى درجة كبيرة نظرية أفلاطون مع بعض التعديلات التى كشف الزمن عن ضرورتها.

والكيفية التى بدت بها هذه المشكلة لأفلاطون هى إلى حد ما كما يأتى : دعنا نتأمل مثلاً فكرة كفكرة العدالة، فإذا سألنا أنفسنا ما العدالة؟ فمن الطبيعى أن ننصرف إلى بحث أمثلة من الأعمال العادلة واحداً واحداً حتى يتسنى لنا أن نكشف عما تشترك فيه كل هذه الأعمال، فلابد أن تكون هناك ماهية عامة تشترك فيها هذه الأعمال وهذه الماهية موجودة فى كل ماهو عادل ولكنها لاتوجد فى أى شئ آخر، وبسببها تكون هذه الأعمال عادلة، وهذه الماهية التى تكون بها الأمور عادلة هى العدالة بذاتها أى الجوهر الخاص الذى ينتج عن إمتزاجه بوقائع الحياة اليومية الأعمال العادلة المختلفة المتعددة ونستطيع أن نقيس على ذلك أى كلمة يمكن أن تنطبق على الحقائق العامة كالبياض مثلا، فإن هذه اكملة يمكن أن تنطبق على عدد من الأشياء الجزئية لأنها كلها تشترك فى طبيعة أو جوهر عام،

وهذا الجوهر الخالص هو الذى سماه أفلاطون (المثال أو الصورة) ويجب ألا يظن أن (المثل) بهذا المعنى موجود فى العقول ولو أنها تدرك بالعقول ففكرة (العدالة) ليست هى بعينها الشئ العادل بل هى شئ آخر يختلف عن الاشياء الجزئية، ولكن الأشياء الجزئية، تشترك فيها وإذا لم تكن العدالة شيئاً جزئياً فلا يمكن أن توجد بذاتها فى العالم المحسوس وفضلاً عن ذلك فهى ليست بالشئ الزائل القابل للتغيير بل هى فى ذاتها أبدية ثابتة لاتفنى.

وهكذا إهتدى أفلاطون إلى وجود عالم فوق المحسوس، عالم أكثر حقيقة من عالم الظواهر، عالم المثل الذى لايعتريه تغيير، والذى هو حده يمد العالم المحسوس بما يملكه من ظل باهت للحقيقة.

فالعالم الحقيقى تماما عند أفلاطون هو عالم المثل، لأننا إذا أردنا أن نصف هذه الأشياء التى نراها فى العالم المحسوس فأقصى ما نصل إليه أنها تشتك فى هذه أو تلك من المثل التى تتألف منها طبيعتها ومن ثم يكون من السهل علينا أن نلج باب التصوف، فقد نأمل فى حالة من حالات التجلى أن نرى المثل كما نرى المحسوسات وقد نتصور أن المثل موجودة فى السماء، والإنتقال إلى هذه المراتب الصوفية طبيعى جداً، ولكن أساس هذه النظرية قائم على المنطق وسنتناولها بالبحث على هذا الأساس.

إن كلمة (مثال) قد لحق بها على مر الأيام كثير من المعانى التى يبدو خطؤها حينما تطبق على نظرية أفلاطون ولهذا سنستعمل كلمة (كليات) بدلاً من كلمة (مثل لنصف ماعناه أفلاطون بكلمته، وحقيقة ماعناه أفلاطون بالمثل هى الكليات التى تقابل الجزئيات التى تعرض لنا فى العالم المحسوس، فنحن نطلق كلمة (جزئى) على عكس من يحس أو عما يشبهه فى طبيعته الخاصة ويقابل هذا الجزئى الكلى وهو الذى تشترك فيه جزئيات

كثيرزة وله هذه الصفات التى تميز العدل والبياض من الأعمال العادلة والأشياء البيضاء.

فنحن حينما نمتحن الكلمات العامة نجد أن للاعلام تدل على الجزئيات بينما الأسماء الأخرى والصفات وحروف الجر والأفعال تدل على الكليات والضمائر تدل على الجزئيات ولكنها مشتركة، ولانعرف الجزئيات التى تدل على جزئى أى على اللحظة الحاضرة ولكنها تشبه الضمائر فى أنها تدل على جزئى مشترك لأن الحاضر يكون دائماً متغيراً.

وسنرى أنه لايمكن أن تكون جملة بدو كلمة على الأقل تدل على معنى كلى وأقرب مثل بذلك العبارة الآتية (أن أرغب فى هذا) فكلمة أرغب حتى فى مثل هذه العبارة تدل على كلى لأدنى ربما أرغب فى أشياء أخر وقد يرغب الآخرون فى أشياء أخرى كذلك، وهكذا كل الحقائق تتضمن كليات، وكل معرفة بالحقائق تتضمن معرفة مباشرة بالكليات وإذا كانت كل كلمات القاموس تقريباً تدل على كليات، فمن العجيب أن يكون من النادر أن نرى غير طلاب الفلسفة يدركون مثل هذه الكليات فنحن عادة لانتعم النظر فى هذه الكلمات التى لاتشير إلى جزئيات حينما نراها فى جملة ما، وإذا أضطررنا إلى إمعان النظر فى كلمة تشير إلى كلى، فنحن عادة نفكر فيها باعتبارها تدل على جزئى من الجزئيات التى تندرج تحت كلى، فمثلاً حين نسمع هذه العبارة «لقد قطعت رأس شارل الأول» فمن الطبيعى أن نفكر فى شارل الأول، وفى رأس شارل الأول وفى عملية قطع رأس شارل الأول وهذه كلها جزئيات، ولكننا لانفكر عادة فيما يقصد كلمة رأس أو كلمة بقطع وكلاهما كلى ونحن نشعر أن مثل هذه

الكلمات ناقصة ويبدو أنها محتاجة إلى نص لكيما نستفيد منها فى التعبير ومن ثم نجد ما يبرر عدم وقوفنا أمام هذه الكلمات طويلا حتى تفرضها علينا دراسة الفلسفة وتحملنا على إمعان النظر فيها.

ومن الممكن إجمالا أن نقول من بين الفلاسفة من لايحسبون عادة من الكليات إلا تلك التى تدل عليها الصفات والأسماء غير الإعلام فى حين أن تلك التى تدل عليها الأفعال وحروف الجر يتجاوزها نظرهم فى الغالب، ولاتلقى منهم إلا الإهمال، ولسنا بمبالغين أن نقول أن معظم البحوث الميتافيزيقية منذ اسبينوزا قد تأثرت بهذا الإهمال، أما كيف حصل ذلك فهو بإيجاز كما يأتى، يمكن القول إجمالاً أن الصفات والنكرات تدل على كيفيات وخصائص الأشياء المقررة، بينما حروف الجر والأفعال تنصرف إلى الدلالة على العلاقات بين شيئين أو أكثر، فإهمال حروف الجر والأفعال أدى إلى الاعتقاد بأن كل حكم يمكن أن يعد أنه ينسب صفة من الصفات إلى شئ مفرد أكثر من أن يعد بأنه يدل على علاقة بين شيئين أو أكثر، ومن ثم كان هنالك من يزعم عدم وجود ما يعد علاقات بين الأشياء، وبناء على ذلك فإما أن يكون هناك شئ واحد فى العالم، وإما أن يكون فى العالم أشياء كثيرة ولكنها لايؤثر بعضها فى بعض لأن أى تأثير لبعضها فى بعض يدل على وجود علاقة والعلاقات مستحيلة فى رأيهم.

والرأى الأول هو الذى عرضه اسبينوزا وقال به فى أيامنا هذه برادلى وفلاسفة آخرون كثيرون وهو مايدعى بمذهب الوحدة والرأى الثانى هو ماقال به ليبنتز ولكنه ليس شائعة فى أيامنا وهو مايسمى بالمذهب الذرى الروحى لأن كل واحد من الأشياء المنفصلة يسمى ذرة روحية وكلا هاتين

الفلسفتين المتعارضتين مهما يكونا ممتعتين فإنهما فى رأيى متأتيتان من إهتمام مبالغ فيه بنوع واحد من الكليات، ذلك النوع الذى تمثله الصفات فى الاعلام لا الأفعال والحروف.

وفى الحقيقة إذا وجد من يحرّض على أن ينكر إطلاقا أن كليات فإننا نجد أنفسنا عجازين على البرهنة على وجود مثل هذه الكيفيات أى الكليات التى تتمثل فى الصفات والأسماء غير الإعلام بينما نستطيع البرهنة على ضرورة وجود العلاقات أى ذلك النوع من الكليات الممثلة عادة فى الأفعال وحروف الجر ولنأخذ مثالاً على الكلى وهو البياض، فإذا كنا نعتقد بوجود مثل هذا الكلى فأننا نقول أن الأشياء تكون بيضاء، لأن فيها صفة البياض على أن بيركلى وهيوم قد أنكرا بشدة هذا الرأى وتبعهما فى ذلك من أتى بعدهما من التجريبيين المتأخرين.

وقد إتخذ إنكارهما شكل عدم الإعتراف بوجود (الأفكار المجردة) فهما يقولان أننا حينما نفكر فى البياض نؤلف صورة لشئ جزئى أبيض ثم نجعل هذا الجزئى موضع إستدلالنا بشرط ألا نستنتج أى شئ عنه لايصدق على أى شئ أبيض غيره وهذا وصف يصدق بلاشك على عملياتنا الذهنية الحقيقية ففى الهندسة مثلا إذا أردنا أن نبرهن على شئ تشترك فيه المثلثات جميعها نرسم مثلثا ما ونحاول أن نثبت فيه ذلك الشئ مفضلين أى صفة لايشارك فيها هذا المثلث المثلثات الأخرى وكثيراً ما يجد المبتدئ أن من المفيد له لكى يأمن الخطأ أن يرسم عدة مثلثات لايشبه أحدها الآخر بقدر الإمكان ليتأكد من أن تدليله ينطبق عليها جميعاً، ولكننا نلتقى بصعوبة أول ما نسأل أنفسنا كيف نعرف أن شيئاً ما يكون أبيض أو مثلثا، فإذا أردنا أن نتجنب الكليين البياض والتثليث، ينبغى أن نختار بقعة بيضاء أو مثلثا معينا

ونقول أن أى شئ يكون أبيض إو مثلثا إذا كان يتشابه تماماً مع هذا الشئ الجزئى الذى إخترناه ولكن هذا التشابه المطلوب لابد أن يكون كلياً فإذا وجدت أشياء كثيرة بيضاء فالتشابه يجب أن يكون بين أزواج كثيرة من الأشياء البيضاء الجزئية وهذا وهو (صفة الكلى) ومن العبث أن نقول أن لكل زوج تشابهاً يختلف عن تشابه الزوج الآخر لأن علينا حينئذ أن نقول بأن هذه المتشابهات كل منها يشبه الآخر وسنضطر أخيراً إلى الإعتراف بأن التشابه شئ كلى، فعلاقة التشابه إذن لابد أن تكون كلياً حقيقياً وباضطرارنا إلى الإقرار بهذا الكلى نرى أنه ليس بذى قيمة أن نلجأ إلى إختراع نظرياً صعبة غير ملائمة لتجنب الإقرار بكليات مثل البياض والتثليث ولقد فشل بيركلى وهيوم فى إدراك هذا الذى يدحض إنكارهما للأفكار المجردة، لأنها كمعارضيهما فكراً فى الكيفيات وأغفلا مطلقاً العلاقات باعتبارها كليات وهذه ناحية أخرى يبدو فيها العقليون أقرب إلى الصواب من التجريبيين بالرغم من أن إستنتاجات العقليين - بسبب إغفال أو إنكار العلاقات - كانت أقرب إلى الخطأ من إستنتاجات التجريبيين.

وإذا كنا قد رأينا الآن أنه لابد أن يكون هناك أشياء تعد كليات، فالنقطة الثانية التى تتطلب البرهنة هى أن وجود هذه الكليات ليس ذهنياً فقط، ويقصد بذلك أن وجود أى شئ من هذه الكليات مستقل عن كونه موضوع إدراك بأى صورة من الصور، ولقد ألمعنا إلى هذا الموضوع فى نهاية الفصل السابق والآن لابد لنا من بسط البحث فى نوع وجود هذه الكليات.

ولنتأمل هذه العبارة «أدنبرة شمال لندن» نجد أن فيها علاقة بين مكانين ومن الواضح أن هذه العلاقة لها وجود مستقل عن معرفتنا بها، فمتى وصلنا إلى المعرفة بأن أدنبرة شمال لندن فإننا نصل إلى شئ له إتصال بأدنبرة

ولندن فقط وعلمنا بهذا الشئ لايكفى لأن يكون علة لصدق هذا الحكم بل على العكس يقتصر على إدراك حقيقة موجودة من قبل أن نعلمها، فهذا الجزء من سطح الأرض الذى تقع فيه أدنبرة يجب أن يكون شمال الجزء الذى تقع فيه مدينة لندن حتى ولو لم يوجد كائن من كان يعرف شيئاً عن الشمال أو الجنوب وحتى لو خلا الكون من القول، وهذا رأى ينكره طبعاً كثير من الفلاسفة سواء كان هذا رأى ينكره طبعاً كثير من الفلاسفة سواء كان هذا الإنكار قائماً على ما أدلى به بيركلى أو كانت من حجج، ولقد تأملنا هذه الحجج وقررنا أنها غير كافية، ولنا إذن أن نفترض صدق عدم وجود شئ ذهنى متضمن فى القول بأن أدنبرة شمال لندن، ولكن هذا القول يتضمن العلاقة (شمال كذا، وهى من الكليات، وأنه لمن المستحيل ألا يتضمن هذا الحكم جميعه شيئاً ذهنياً إذا كانت العلاقة (شمال كذا) التى هى جزء مؤلف من الحكم تتضمن أى شئ ذهنى، ومن هنا لابد لنا أن نقرر أن العلاقة شأنها شأن المتعلقات التى تتصل بها لايقوم على الفكر بل تتصل بعالم مستقل يدركه الفكر ولكنه لايوجده.

وهذا الإستنتاج على كل حال تعترضهن صعوبة أن العلاقة (شمال كذا) ليست كما يبدو وموجودة بنفس المعنى الذى تكون فيه لندن وأدنبرة موجودتين فإذا سألنا أنفسنا أين ومتى توجد هذه العلاقة ؟ فالجواب يجب أن يكون «ليس لوجودها مكان ولازمان، فلايوجد مكان ولازمان نستطيع أن نجد فيه العلاقة (شمال كذا) وهى ليست فى أدنبرة ولافى لندن بل إنما تربط الاثنين معاً، فهى محايدة بينهما، وكذلك لانستطيع أن نقول أنها موجودة فى زمن معين، ولكن أى شئ يمكن إدراكه بالحواس أو بالتأمل الباطنى إختلافاً أساسياً عن مثل هذه الأشياء التى تدرك بالحواس أو بالتأمل

الباطنى فهى ليست فى زمان ولافى مكان وليست مادية ولاعقلية ولكنها مع ذلك شئ ما.

وهى إلى حد بعيد ضرب من الكليات التى ظن كثير من الناس أنها أمور عقلية فى الحيقيقة فنحن نفكر فى الكلى، وتفكيرنا تبعاً لذلك موجود بالمعنى العادى تماماً كأى عملية عقلية أخرى، فأفرض على سبيل المثال أننا نفكر فى البياض فنحن حينئذ نستطيع أن نقول على وجه ما أن البياض موجود فى عقولنا وهنا يعترضنا الغموض نفسه كما لاحظنا سابقاً مناقشة أقوال بيركلى فى الفصل الرابع، وبمعنى أدق ليس البياض هو الذى فى عقولنا بل الذى فى عقولنا عملية التفكير فى البياض، فالغموض الذى اتصل بكلمة (فكرة) والذى لاحظناه فى الوقت نفسه، يسبب هنا شيئاً من الخلط والإضطراب أيضا، ففى أحد معانى هذه الكلمة أى المعنى الذى فيه يدل الكلمة على موضوع لعملية فكرية يكون البياض (فكرة) ومن ثم إذا لم تأخذ خذرنا أمام هذا الغموض فإننا قد نصل إلى التفكير بأن البياض هو (فكرة) بالمعنى الآخر أى أنه عملية من عمليات التفكير وهكذا ننتهى إلى حسبان أن البياض شئ عقلى، ولكننا بمثل هذا التفكير ننزع عن البياض هو (فكرة) بالمعنى الآخر أى أه عملية من عمليات التفكير وهكذا ننتهى إلى حسبان أن البياض شئ عقلى، ولكننا بمثل هذا التفكير ننزع عن البياض صفته الأساسية وهى الكلية فعملية تفكير لرجل واحد نختلف عن البياض صفته الأساسية وهى الكلية فعملية تفكير لرجل واحد نختلف بالضرورة عن عملية التفكير وليس موضوعاً للتفكير فلايمكن لاثنين مختلفين أن يتفقا فى التفكير فيه كما لايمكن لرجل واحد أن ينفق تفكيره فيه فى وقت ما مع تفكيره فى وقت آخر، ذلك أن ما تشترك فيه جميع

الأفكار حول البياض إنما هو موضوعها، وهذا الموضوع غير الأفكار بل يختلف عنها جميعاً فالكليات إذن لست أفكاراً ولكنها متى عرفت تكون موضوعات للتفكير.

وسنجد أن ما ييسر لنا الأمر أن نقتصر على وصف الأشياء بأنها موجودة متى كان لها زمن أى حينما نشير إلى زمنٍ تكون فيه موجودة (دون أن يستثنى كلها موجودة، ولكن الكليات ليست موجودة بهذا المعنى، فنحن سنقول أن لها كينونة حين يراد بالكينونة شئ يقابل الوجود الزمنى أى أن وجودها لايقترن بزمن ما.

فعالم الكليات يمكن وصفه إذن بأنه عالم الكينونة وهو عالم ثابت غير قال للتغير محكم دقيق فيه متعة للرياضيين والمناطقة وبناة النظم الميتافيزيقية وكل محب للكمال أكثر من حبه للحياة، أما عالم الظواهر فهو زائل ومبهم ليس له معالم واضحة ولايجرى على نسق واضح من النظام والترتيب، ولكنه يشتمل على كل الأفكار والمشاعر وجميع الحقائق الحسية والأشياء المادية، وكل ما يمكن أن يصدر عنه الخير أو الشر وكل مايغير فى قيم الحياة العالم، والنظر فى هذا العالم أو ذلك وتأمله أمر يعود إلى المزاج والطبع، فإذاكنا نؤثر النظر فى عالم الكليات بدالنا العالم الآخر كأنه ظل باهت لهذا العالم الذى نفضله، ومن العسير أن يستحق وصفنا له بأنه عالم حقيقى على أى وجه من الوجوه، وفى الحق أن كلا من العالميين يستدعى من النظر والاهتما من دون تحيز فكلاهما حقيقى وكلاهما هام للباحث فيما وراء الطبيعة، ولابد لنا حينما نبدأ بالتمييز بين العالمين أن نتأمل العلاقات بينهما.

ويجب علينا أولا أن ننعم النظر فى معرفتنا بالكليات.

معرفتنا بالكليات

وحينما نتأمل معرفة فرد في وقت معين نجد أن الكليات كالجزئيات يمكن تقسيمها إلى ما نصل إليه بطريق المعرفة المباشرة، وما نصل إليه بطريق الوصف وما لانصل إليه بكليهما.

ولنتأمل أولا معرفة الكليات التى نصل إليها بطريق المعرفة المباشرة، فمن الواضح إبتداء أننا على معرفة مباشرة بالكليات كالأبيض، والأحمر، والأسود والحلو والمر والصلب ... إلخ. أى أننا على معرفة بالكيفيات التى تمثلها لنا الحقائق الحسية فحينما نرى بقعة بيضاء لأول مرة نكون على معرفة مباشرة بتلك البقعة ولكننا برؤيتنا بقعاً بيضاً كثيرة نستطيع بسهولة أن نصل إلى تجريد البياض الذى تشترك فيه جميع البقع البيضاء، ومتى أستطعنا هذا التجريد نكن قد وصلنا إلى أن نكون على معرفة مباشرة بالبياض، ومتى أستطعنا هذا التجريد نكون قد وصلنا إلى أن نكون على معرفة مباشرة بالبياض، وعلى هذا النمط نستطيع أن نصل إلى معرفة مباشرة بكليات أخرى مماثلة، وكليات هذا النوع هى التى تسمى (بالكيفيات المحسوسة) (sensible qualities) وهذه الكليات أو الكيفيات المحسوسة يمكن أن تدرك عن طريق التجريد بجهد أقل من الجهد الذى يبذل لإدراك الكليات الأخرى، وتبدو هذه الكليات أقل إنفصالاً عن جزئياتها من الكليات الأخرى.

ثم نعود الآن إلى العلاقات أو النسب فنجد أن أيسرها على الفهم تلك العلاقات التى تربط بين أجزاء مختلفة لحقيقة حسية، ومركبة فمثلاً أستطيع بلمحة واحدة أى أرى أن جميع الصفحة التى أكتب عليها وبذلك تكون كل الصفحة قد احتوتها حقيقة حسية واحدة، ولكننى أشعر أن بعض أجزاء الصفحة على يسار البعض الآخر وأن بعضها فوق البعض الآخر، فعملية

التجريد فى هذه الحالة تتدرج على النحو الاتى، أنا أرى على التعاقب عدداً من الحقائق الحسية كل جزء منها يكون على يسار الجزء الأخر، وأنا أدرك – كما فى حالة البقع البيضاء – أن كل الحقائق الحسية تشترك فى شئ، ما وأرى بعملية التجريد أن هذا الشئ المشترك بينها أنما هو علاقة معينة تربط بين أجزائها، أى العلاقة التى أدعوها «كون الشئ إلى اليسار كذا» وفى هذه الحالة أصير على معرفة مباشرة بالعلاقة الكلية.

وبالمثل أكون على معرفة بعلاقة (القبل والبعد فى الزمن) فأفرض أننى أسمع قرع الأجراس، فحينما أسمع صلصلة الجرس الأخير فإنى أستطيع أن أحتفظ بهذه السلسلة من الصلصلات، وأستطيع أن أدرك أن صلصلة الأجراس الأولى كانت قبل صلصلة الأجراس الأخيرة، ومثل هذا يقال من الذاكرة فأنا أدرك أن ما أتذكره الآن حدث فى وقت سابق على الوقت الذى أنا فيه، فأنا أستطيع أن أجرد من أى واحد من هذه المصادر العلاقة الكلية (للقبل والبعد) بنفس الطريقة التى جردت بها العلاقة (كون الشئ على يسار كذا)، فمن ذلك نرى أن العلاقات الزمنية كالعلاقات المكانية هى مما نكون على معرفة مباشرة به.

وهناك علاقة أخرى نكون على معرفة مباشرة بها بالطريقة نفسها وهى علاقة المشابهة، فإذا رأيت لونين أخضرين فى وقت واحد فإنى أستطيع أن أرى أن أحدهما يشبه الآخر، وإذا رأيت أيضا فى الوقت نفسه لوناً أحمر فإنى أستطيع أن الخط أن كلا من اللونين الأخضرين أكثر شبهاً بالأخر من اللون الأحمر، وفى هذه الحالة أكون على معرفة مباشرة بعلاقة (المشابهة الكلية).

وكما تقوم بين الجزئيات علاقات كذلك تقوم بين الكليات علاقات يمكن أن نكون على وعى مباشر بها، ولقد ثبت لنا الآن أننا نستطيع أن ندرك أن المشابهة بين لونين أخضرين أشد من المشابهة بين لون أخضر وآخر أحمر، فنحن هنا نتناول علاقة بين علاقتين تدعى «أشد من» فمعرفتنا بمثل هذه العلاقات ولو أنها تتطلب مقدرة على التجريد أعظم مما تتطلبه لإدراك كيفيات الحقائق الحسية تبدو أنها معرفة مباشرة، وأنها (على الأقل فى بعض الحالات) لايخامرها شك كما هى الحال فى إدراك كيفيات الحقائق الحسية نفسها، فهناك إذن معرفة مباشرة بالكليات كما أن هناك معرفة مباشرة بالحقائق الحسية.

والآن وقد عدنا إلى مشكلة المعرفة الأولية التى تركناها بدون حل حينما بدأنا النظر فى الكليات، نجد أنفسنا فى وضع نستطيع فيه أن نعالجها علاجاً مقنعاً ما كنا لنستطيعه من قبل، ولنرجع الكرة إلى القضية «اثنان واثنان أربعة» فمن الواضح كما قلنا سابقاً أن هذه القضية تقرر وجود علاقة بين الكلى (اثنان) والكلى (أربعة) وهذا يوحى بالحكم الذى سنحاول الآنن إثباته وهو «كل معرفة أولية لاتتناول إلا العلاقات بين الكليات» وهذا الحكم عظيم الأهمية لأنه يمهد لنا السبيل إلى حل مشاكلنا السابقة التى تتعلق بالمعرفة الأولية.

والحالة الوحيدة التى يبدو فيها هذا الحكم لأول وهلة كأنه غيرن صحيح هى الحالة التى ينص فيها حكم أولى على أن كل الجزئيات التى تتصل بجنس واحد يمكن أن تنسب إلى جنس آخر، وبعبارة أخرى أن جميع الجزئيات التى لها خاصية معينة ولانبحث فى الخاصية نفسها، فإذا

أخذنا القضية التى كنا بصددها وهى «اثنان واثنان أربعة» نجد أننا نستطيع أن نضعها فى هاتين الصورتين «أى اثنين وأى اثنين آخرين مجموعهما أربعة» أو «أى مجموعة مؤلفة من تكرار اثنين مرتين هى مجموعة مؤلفة من أربعة» وإذن قضيتنا يمكن البرهنة عليها ما دمنا نستطيع أن نبين أن هاتين الصورتين إنما تبحثان حقاً فى الكليات. وإحدى الطرق للكشف عما يتناوله أى حكم من الأحكام أن نسأل أنفسنا «ما الكلمات التى يجب أن نفهمها» بعبارة أخرى، ما الأشياء التى يجب أن نفهمها، وبعبارة أخير، ما الأشياء التى يجب أن نكون على معرفة مباشرة بها، لنعرف ماذا يقصد بهذا الحكم؟ ومتى علمنا ما يرمى إليه الحكم حتى ولو لم نعرف إن كان صادقا أو كاذباً فمن الواضح أننا لاقد أن نكون على معرفة مباشرة بأى شئ يبحث فيه هذا الحكم، وباستعمال هذا القياس يتجلى لنا أن كثيراً من الأحكام التى يبدو أنها تدور حول الجزئيات هى فى الحقيقة تتناول فقط الكليات، ففى الحالة الخاصة «اثنان واثنان أربعة» حتى ولو فسرناها بالشكل الآتى، «أى مجموعة مؤلفة من اثنين مرتين هى مجموعة مؤلفة من أربعة» فمن الواضح أننا نستطيع أن نفهم الحكم أى أننا نستطيع أن نهتدى إلى ما يقرره الحكم حينما نعرف المقصود من كلمات (مجموعة) و (اثنين) و (أربعة) وليس من الضرورى أن نعرف كل زوجين فى العالم، ولو كان ذلك ضرورياً لكان من الواضح أننا لا نستطيع أن نفهم هذا الحكم لأن هناك عدداً من الأزواج لانهاية له ولايمكن أن نعرفها جميعاً وهكذا فالبرغم من أن الحكم الذى أبديناه إجمالا يتضمن أقوالاً تخص أزواجاً جزئية مادمنا نعرف وجود هذه الأزواج الجزئية، إلا أنه فى ذاته لايؤكد أو يتضمن وجود مثل هذه الأزواج الجزئية وهكذا فإن هذا الحكم يعجز عن أن يبين لنا أى وصف لأى زوجين

جزئيين فى الواقع، فهذا الحكم يتناول (الزوج) من حيث أنه كلى ولايتناول هذا الزوج أو ذاك.

فالقول أو الحكم «اثنان واثنان أربعة» مقصور على تناول الكليات وإذن فهذا القول قد يدركه أى إنسان يكون على معرفة مباشرة بالكليات المتعلقة به ويستطيع أن يدرك العلاقة بين هذه الكليات التى يتناولها ذلك الحكم، ولابد لنا أن نقرر أن لنا قدرة على إدراك مثل هذه العلاقات بين الكليات أحياناً، ويتبع ذلك قدرتنا على معرفة الأحكام الأولية العامة كأحكام الحساب والمنطق، وهذا أمر ثابت وصلنا إليه عن طريق التأمل فى معرفتنا، والشئ الذى بدا لنا غامضاً حينما بحثنا المعرفة الأولية، هو أنها تبدو أنها تسبق التجربة وتتحكم فيها، ويتبينن لنا الآن أن هذا محض خطأ، فليس هناك من حقيقة تتصل بأى شئ يمكن أن يدخل فى نطاق التجربة نستطيع أن نعرفها مستقلة عنها، فنحن نعرف بالبداهة أن شيئين وشيئين آخرين هما أربعة أشياء ولكننا لانعرف بالبداهة إذا كان براون وجونس يكونان اثنين وروبنصن وسمث يكونون اثنين وعلى ذلك يكون براون وجونس وروبنصن وسمث يكونون أربعة والسبب فى ذلك أن هذا الحكم لايمكن أن يفهم مطلقاً ما لم نعرف أن هناك أفراداً هم براون وجونسن وروبنصن وسمث، ولايتأتى ذلك إلا عن طريق التجربة فقط، ومن ثم (ولو أن الحكم الذى عرضناه إجمالا حكم أولى) فكل تطبيق له على الجزئيات الواقعة يتضمن تجربة، ويترتب على ذلك أن هذا الحكم يشتمل على عنصر تجريبى، وبهذه الصورة فإن ما كان غامضاً حول معرفتنا الأولية يظهر لنا جلياً أنه قائم على خطأ وفساد، ومما يعيننا على توضيح هذه النقطة كثيراً أن نقابل الحكم الأولى البحث بالحكم القائم على التجربة مثل (كل الرجال فانون)، وهنا

كما سبق نستطيع أن نفهم ماذا يرمى إليه الحكم حينما نفهم الكليات التى يتضمنها (رجل، فان) ومن الواضح أنه ليس من الضرورى أن نكون على معرفة مباشرة فردية بكل أفراد الجنس البشرى لكى ندرك ما يرمى إليه هذا الحكم، فالفرق بين حكم أولى على عام وحكم تجريبى عام لايتجلى فى مدلول الحكم بل فى البرهان عليه، ففى حالة التجربة يتألف البرهان من أمثلة جزئية، فنحن نعتقد أن الرجال فانون لأننا نعرف أن أفراداً لاحصر لهم يموتون، وليس لدينا أمثلة على أنهم يعيشون بعد سن معينة، فليس اعتقادنا بهذا الحكم آتيا من إدراكنا للعلاقة بين الكلى (الرجل) وبين الكلى (فان)، وصحيح أنه إذا استطاع على وظائف الأعضاء أن يبرهن - مفترضاً صحة القوانين العامة التى تتحكم فى الكائنات الحية - على أن الكائن الحى لايمكن أن يبقى على الدوام فذلك يكشف لنا عن العلاقة بين الإنسان والفناء، تلك العلاقة التى تقدرنا على أن نصدر أحكامنا بدون إستعانة بدليل خاص على أن الناس يموتون، ولكن ذلك فقط يعنى أن تعميمنا مندرج تحت تعميم أشمل يكون دليله أيضا من النوع نفسه ولو أنه أكثر شمولاً، وقد أدى تطور العلم بلا إنقطاع إلى أن يدرج تحت المبادئ العامة الشاملة مبادئ أخرى أقل شمولا، وبذلك وطد لنا أساساً ثابتاً قائماً على الإستقراء لغرض التعميمات العلمية، وعلى الرغم من أن هذا يصل بنا إلى درجة أعظم من اليقين فإنه لايكشف عن نوع مختلف منه، فالقاعدة النهائية تبقى استقرائية أى مشتقة من الأمثلة و ليست صلة أولية بين الكليات كما فى المنطق والرياضيات.

وهناك ناحيتان متقابلتان تتعلقان بالأحكام العامة جديرتان بالملاحظة العامة الأولية، الأولى أنه إذا عرف كثير من الأمثلة الجزئية فإن حكمنا العام

يمكن التوصل إليه بإستقراء للوهلة الأولى، والعلاقة بين الكليات يمكن فقط أن تدرك بعد ذلك، فمثلا نحن نعرف أننا إذا رسمنا أعمدة على أضلاع المثلث من الزوايا المقابلة فإن الأعمدة الثلاثة تلتقى فى نقطة، ولابد أن يكون الممكن لنا تماما أن نهتدى إلى هذا الحكم أولا بالرسم العملى للأعمدة فى حالات كثيرة حيث نجد أنها دائما تلتقى فى نقطة، فهذه التجربة قد تقودنا إلى البحث عن البرهان العام حتى نصل إليه، وهذه حالات مألوفة شائعة يمر بها كل رياضى فى تجاربة.

أما الناحية الأخرى فهى أكثر إمتاعاً وأهمية فلسفية، وهى أننا أحياناً نستطيع أن نصل إلى معرفة حكم عام فى حالات لايكون لدينا فيها مثال واحد، وخذ مثلا على ذلك الحالة الآتية، أننا نعرف أن أى عددين يمن أن يضرب أحدهما فى الآخر، وينتجان عددا ثالثا يسمى حاصل الضرب ونعلم أن أى زوج من الأعداد الصحيحة يكون حاصلا ضربهما أقل من مائة قد ضرب أحدهما فى الآخر فى الواقع، ويحل حاصل الضرب فى جدول الضرب، ولكننا نعلم أيضاً أن الأعداد لامتناهية وأن كل ما فكر فيه الإنسان أو ما يفكر فيه من أزواج الأعداد هو أعداد محدودة، ومن ثم فهناك أزواج من الأعداد لم يفكر لون يفكر فيها أى إنسان وحاصل ضربهما يكون أكثر من مائة، وبناء على ذلك نستطيع أن نصل إلى الحكم الآتى، كل حاصل ضرب لعددين لو ولن يفكر فيهما الإنسان يكون أكثر من مائة، فهذا حكم عام لامجال للاختلاف فى صدقة ولكننا بطبيعة الحال لانستطيع أن نعطى مثالا عليه، لأن أى عددين يمكن نفكر فيهما خارجان عن حدود الحكم.

فمعرفة الأحكام العامة التى لاتجد أى مثل نطبقها عليه كثيراً ما ينكر

إمكانها لأنه لايتصور أن معرفة مثل هذه الأحكام تتطلب فقط معرفة بالعلاقات بين الكليات ولاتتطلب أى معرفة بأمثلة الكليات، ومع ذلك فمعرفة مثل هذه الأحكام العامة هامة جدا لكثير من الأمور التى تعد عادة أنهال معروفة، فمثلا لقد رأينا فى الفصول الأولى أن الأشياء المادة باعتبارها مخالفة الحقائق الحسية نحصل عليها فقط بطريق الاستنتاج، وليست بالأشياء التى نكون على معرفة مباشرة بها، ومن ثم فنحن لانستطيع أن نعرف مطلقاً أى حكم فى الصورة التالية «هذا شئ مادى» حيث يكون (هذا) شيئاً نحن على معرفة مباشرة به ويترتب على ذلك أن كل معرفتنا التى تتعلق بالأشياء المادية لانستطيع أن نجد لها مثالا واقعياً نطبقها عليه، ونحن نستطيع أن نعرف مطلقاً أى حكم فى الصورة التالية «هذا شئ مادى» حيث يكون (هذا) شيئاً نحن على معرفة مباشرة به ويترتب على ذلك أن كل معرفتنا التى تتعلق بالأشياء المادية لانستطيع أن نجد لها مثالا واقعياً نطبقها عليه، ونحن نستطيع أن نعطى أمثلة للحقائق الحسية المقترنة بالأشياء المادية، ولكننا لانستطيع أن نورد أمثلة لهذه الأشياء المادية الحقيقية، ومن ثم فمعرفتنا فيما يتعلق بالأشياء المادية تعتمد بتمامها على هذه الإمكانية للمعرفة العامة، حيث لايكون من المستطاع إيراد أى مثل عليها. وهذا نفسه ينطبق على معرفتنا بقول الناس الآخرين أو بأى نوع من الأشياء التى لايعرف لها أى مثل جزئى معرفة مباشرة. وفى إستطاعتنا الآن أن نلقى نظرة شاملة على مصادر معرفتنا كما ظهرت لنا من ثنايا استعراضها وتحليلها، ولابد لنا أولاً أن نميز معرفتنا بالأشياء من معرفتنا بالحقائق، فكل معرفة منهما إما مباشرة وإما مكتسبة، فمعرفتنا المباشرة بالأشياء تتألف من نوعين تبعاً لكون الأشياء المعروفة لنا إما أن تكون جزئيات وإما أن تكون كليات،

فمن الجزئيات التى نكون على علم مباشر بها الحقائق الحسية، وعلى الأرجح أنفسنا، أما الكليات فليس لدينا قانون نستطيع به أن نقرر ما يمكننا أن نعرفه منها معرفة مباشرة، ولكن من الواضح أن من بين هذه الكليات التى نستطيع معرفتها معرفة مباشرة الكيفيات المحسوسة وعلاقات الزمان والمكان والمشابهة وبعض الكليات المنطقية المجردة.

أما معرفتنا المكتسبة بالأشياء وهى التى نسميها «معرفة بالوصف» فهى أيضا تتضمن معرفة مباشرة بالأشياء ومعرفة بالحقائق، فمعرفتنا المباشرة بالحقائق هى التى تسمى المعرفة البديهية، وهذه الحقائق التى نعرفها بالبديهية نستطيع أن نسميها الحقائق الواضحة بذاتها، ومن بينها تلك التى تقرر مايرد إلينا عن طريق الحس، وكذلك بعض المبادئ الحسابية والمنطقية المجردة وإن كانت هذه أقل يقينا، وكذلك الأحكام الأخلاقية. أما معرفتنا المكتسبة بالحقائق فتتألف من كل شئ يمكن أن نستنبطه بالقياس من الحقائق الواضحة بذاتها باستخدام قوانين القياس الواضحة بذاتها.

فإذا كان ما ذكرناه صحيحاً فإن جميع معرفتنا بالحقائق تعتمد على معرفتنا البديهية، فمن المهم إذن أن نتأمل طبيعة المعرفة البديهية ومداها بالطريقة نفسها التى سلكناها آنفا، فى تناول طبيعة المعرفة المباشرة ومداها، على أن المعرفة بالحقائق تنشأ عنها مشكلة جديدة لم يظهر لها مثيل فى معرفتنا بالأشياء، وهذه هى مشكلة الخطأ فبعض معتقداتنا يبدو ما فيه من خطأ وفساد عند البحث، وإذن فمن الضرورى أن نتأمل كيف نميز المعرفة من الخطأ بهذه المشكلة لاتتصل بالعلم يأتينا عن طريق المعرفة المباشرة، لأن أى شئ يصح أن يكون موضوعاً للمعرفة المباشرة حتى فى الأحلام والهذيان

لايتضمن خطأ ما دمنا لانذهب بعيداً عن الموضوع المباشر، فالخطأ ينجم حينما نتأمل الموضوع المباشر أى الحقائق الحسية كدليل على الشئ المادى، وعلى ذلك فالمشاكل التى تتصل بمعرفة الحقائق أصعب من التى تتصل بمعرفة الأشياء، وبما أن أولى هذه المشاكل تتصل بمعرفة الحقائق فإن علينا أن نلتفت الآن إلى تمحيص طبيعة الأحكام البديهية ومداها.

في المعرفة البديهية الفطرية

أن الرأى الشائع هو أن ما نعتقده ينبغى أن يكون قابلاً للبرهان، أو قابلاً لأن يبين أنه على درجة كبيرة من الرجحان على الأقل وكثير من الناس يشعرون أنه إذا لم يمكن إيراد سبب من الأسباب لتأييد معتقد من المعتقدات فإنه يكون غير معقول. وليس فى هذا الرأى على العموم مجانية للحق. فجميع معتقداتنا تقريباً إما أن تكون مستنبطة من معتقدات أخرى يمكن أن تعد أسباباً لها وبراهين عليها، وإما أن تكون قابلة لمثل هذا الاستنباط. وقد ننسى عادة السبب الذى يقوم عليه المعتقدات أو قد لا يكون قد خطر ببالنا قط. فقليل منا مثلا من يسائل نفسه عن السبب الذى يدعوه إلى أن يعتقد أن الطعام الذى هو مقدم عليه ليس ساما. ولكنا نشعرأننا نستطيع حين نطالب بالحاح أن نجد سبباً يؤيد معتقدنا، ونحن فى الغالب على حق فى هذا الشعور.

ولكن دعنا نتصور رجلا مثل سقراط يسأل ويلح فى السؤال وكلما أبدينا له سبباً طلب سبباً لذلك السبب. فلابد حينئذ أن نحمل إن عاجلا أو آجلا – وأغلب الظن أن الأمر لابطول بنا – إلى موقف فى الجواب نعجز فيه أن جد سبباً جديداً نقدمه بين يديه ويبدو لنا فيه أنه ليس فى الإمكان الإهتداء إلى مثل هذا السبب حتى من الناحية النظرية. فقد نبدأ بالمعتقدات العامة فى الحياة اليومية فننتقل فى الجواب من نقطة إلى نقطة حتى نصل إلى مبدأ من المبادئ العامة أو إلى حالة من حالات ذلك المبدأ حيث يبدو لنا واضحاً شديد الوضوح، حتى أنه ليبدو غير قابل بذاته لأن يستنتج من أى حقيقة أكثر وضوحاً منه. والمبدأ الذى نعتمد عليه فى النهاية فى أغلب المسائل المتصلة بالحياة اليومية كاعتقادنا بأن ما نحن مقدمون عليه من طعام

منذ وليس ساما – هو مبدأ الإستقراء الذى بحثناه فى الفصل السادس، ولا يبدو أننا نصل إلى أبعد منه. ونحن نستعمل فى استدلالانا المبدأ نفسه باستمرار، نستعمله تارة عن قصد وتارة بدون قصد، غير أننا لانستطيع أن نقوم باستدلال يبدأ من مبدأ أبسط وأكثر بياناً بذاته لينتهى بنا إلى مبدأ الإستقراء كنتيجة له، ومثل هذا يصدق على مبادئ منطقية أخرى. فحقيقتها واضحة لنا، ونحن نستخدمها فى تعليلاتنا إما هى نفسها، أو على الأقل بعضها لغير قابلة للتعليل.

غير أن كون الشئ بينا بذاته ليس مقصوراً على تلك المبادئ غير القابلة للبرهان فقط. نعم، إذا تم التسليم بعدد معين من المبادئ المنطقية أمكن إستنتاج المبادئ الأخرى منها، ولكن هذه المبادئ المستنتجة كثيراً ما تكون بينه بذاتها كتل التى تم إفتراضها من دون برهان. وفوق هذا فالحساب جميعه يمكن إستنتاجه من مبادئ المنطق العامة ومع ذلك فالأحكام البسيطة فى الحساب مثل «إثنان وإثنان أربعة» بينة بذاتها كما هى الحال فى مبادئ المنطق.

ويبدو وإن كان الخلاف فى هذا أشد، أن هناك بعض مبادئ أخلاقية. بينة بذاتها مثل «ينبغى علينا أن نسعى فى طلب الخير».

وينبغى أن يلاحظ أن الحالاتن الجزئية التى تتناول أموراً مألوفة أوضح من المبدأ العام الذى تندرج تحته تلك الحالات الجزئية. وخذ على سبيل المثال قانون إمتناع التناقص الذى ينص على أنه لايمكن أن يملك شئ صفة ما ولايملكها فى الوقت نفسه. فهذا مبدز يتضح صدقة متى فهم المقصور منه، ولكن ليس أكثر وضوحاً من القول بأن وردة ما لايمكن أن

تكون حمراء وليست حمراء معاً (من الممكن أن تكون بعض أجزاء الوردة حمراء بعضها غير حمراء، أو أن تكون الوردة ذات لون وردى نشك فى وصفه بأنه أحمر فأما فى الحاله الأولى فظاهر أن الوردة بجملتها ليست حمراء وأما في الحالة الثانية فإن الجواب يصبح محدداً من الناحية النظرى أول ما نقر تعريفا معينا للفظ «أحمر». وإنما نصل فى الغالب إلى فهم المبدأ العام عن طريق الحالات الجزئية، ولايستطيع أن يحيط على الفور بمبدأ عام من دون عون من النظر فى الحالات الجزئية، إلا أولئك الذين مرنوا على التفكير المجرد.

والنوع الآخر من الحقائق الواضحة بذاتها بالإضافة إلى المبادئ العامة هو الحقائق المستمدة مباشرة من الإحساس. وسندعو مثل هذه الحقائق «حقائق الإدراك الحسى» والأحكام التى تعبر عنها «أحكام الإدراك الحسى». ولابد لنا من شئ من الحيطة قبل أن نصل إلى فهم طبيعة الحقائق البينة بذاتها بصورة دقيقة فالحقائق الحسية كما هى ليست صادقة ولاكاذبة. فبقعة اللوز التى أراها، مثلا موجوده فحسب، وهى ليست شيئاً يمكن أن يوصف بأنه صادق أو كاذب. وصحيح أن لها شكلاً معيناً ولوناً معيناً، وصحيح أنها محاطة بألوان أخرى معينة. كل هذا صحيح، ولكن بقعة اللون نفسها شأنها شأن حقائق الحس الأخرى نختلف تمام الإختلاف عن تلك الأشياء التى يمكن أن يقال عنها أنها صادقة أو كاذبة، وهى إذن لايمكن أن توصف بأنها صادقة. وبهذه الصورة فإن أية حقائق بينة بذاتها يمكن أن تستمد من الحواس لابد أن تختلف عن الحقائق الحسية التى تستبعد منها.

ولقد يبدو أن هناك نوعين من حقائق الإدراك الحسى الوضحة بذاتها، وإن كان النوعان لدى التحليل النهائى قد يمتزج أحدهما بالآخر. فهناك أولا ذلك النوع الذى به نؤكد وجود حقيقة حسية فقط، من دون أن نحللها أى تحليل فلقد ننظر إلى بقعة من اللون الأحمر ثم نحكم «توجد بقعة حمراء معينة» أو بصورة أدق أن هذه البقعة موجودة، وهذا نوع من أحكام الإدراك الحسى البديهية. وينشأ النوع الثانى حين يكون الموضوع الذى تدركه الحواس مركباً فنخضعه إلى شئ من التحليل. فإذا رأينا مثلا بقعة حمراء مستديرة، فقلنا «تلك البقعة الحمراء مستديرة» كان هذا حكما من أحكام الإدراك أيضاً ولكنه يختلف عن النوع السابق فهنا فى هذا النوع الأخير حقيقة حسية واحدة ذات لون وشكل، وفأما اللون فأحمر وأما الشكل فمستدير. وحكمنا يحلل هذا الموضوع إلى لون وشكل، ثم يجمع بينهما حين يقرر أن اللون الأحمر مستدير الشكل. ومثل آخر على هذا النوع من الحكم هو قولنا «أن هذا إلى يمين ذاك» «حيث يرى» «هذا وذاك» فى آن واحد. ففى هذا النوع من الحكم يحتوى موضوع الحس على أجزاء أو مقومات يرتبط بعضها ببعض بعلاقة ما، ويقرر الحكم على أن لهذه الأجزاء تلك العلاقة.

وضرب آخر من الأحكام الديهية مشابه لتلك المتصلة بالحواس ولكنه مع ذلك متميز عنها وهو أحكام الذاكرة وهناك مايدعو إلى الخشية من الوقوع فى خلط حول طبيعة الذاكرة وذلك لأن تذكر شئ ما معرض لأن تصحبه صورة لذلك الشئ، ولايمكن أن يقال أن هذه الصورة هى ما يتألف منه التذكر. ويتضح هذا بسهولة بمجرد ملاحظة أن الصورة تكون فى الحاضر. فى حين أن ما يتذكر يعرف باعتباره قد حدث فى الماضى وفوق هذا فإننا قادرون على أن نقابل إلى حد ما بين الصورة والشئ المتذكر بحيث

أننا كثيراً ما نعرف ضمن حدود واسعة نوعاً ما إلى أى حد تكون الصورة دقيقة؟ ولكن هذا مستحيل مالم يكن الشئ، خلافاً للصورة إزاء العقل بطريقة ما. وعلى هذا فجوهر الذاكرة لايتألف من الصورة بل من وجود شئ إزاء العقل مباشرة يمكن تمييزه بأنه يعود إلى الماضى ومن دون الذاكرة بهذا المعنى لآيمكن أن نعرف أن هناك ماضياً قط ولايمكن أن نفهم المقصود من كلمة «ماضى» كما لا يستطيع رجل ولد أعمى أن يفهم لفظ «الضوء» وعلى هذا لابد أن تكون هناك أحكام بديهية تتصل بالذاكرة وإنما يقوم علمنا بالماضى فى النهاية عليها.

وينشأ عن الذاكرة بعض الصعوبة، ذلك لأنها كماهو معلوم معرضة للزلل والخطأ فهى لهذا تلقى كثيراً من الشك فى جدارة الأحكام البديهية عامة بالثقة وليست هذه الصعوبة باليسيرة، ولكن علينا أولا أن نضيق من مجالها ما وسعنا ذلك. من الممكن القول إجمالا أن الذاكرة يصبح الاعتماد عليها بمقدار وضوح التجربة التى تتصل بها وقرب عهدها. فلو نزلت بالبيت المجاور لى صاعقة قبل دقيقة فدكته دكا، فإن تذكرى لما رأيت ولما سمعت يكون موثوقاً بحيث يكون من السخف الشك فى وجود ما فى الصاعقة من ضوء شديد. ومثل هذا يصدق على تجارب أقل وضوحاً مما فى هذا المثال، على شرط أن تكون قريبة العهد. فأنا على تمام اليقين أنى كنت جالسا قبل نصف دقيقة على نفس الكرسى الذى أنا جالس عليه الآن، وإذا تلفت أسترجع ما حدث لى فى هذا اليوم وجدت أموراً أنا على تمام اليقين منها، وأموراً أكاد أكون على يقين منها، وأموراً لا أكون على يقين منها إلا بالتأمل والتفكير وبعد إسترجاع ما أحاط بها من ظروف وملابسات، وأموراً أخرى لست على يقين منها، فأنا موقن أننى تناولت فطورى هذا الصباح، ولكن لو كنت لا آبه بالفطور كما لا يأبه به الفيلسوف عادة، لجازلى الشك

فى أننى تناولت ذلك الفطور. أما فيما يتعلق بما دار على مائدة الإفطار من حديث فإنى أستطيع أن أسترجع بالذاكرة بعضه بيسر وسهولة، وبعضة بشئ من المحاولة والجهد. وبعضه مع شئ كبير من الشك أما البقية فلا أستطيع أن أسترجعها فيتواجد بهذه الصورة تدرج مطرد فى مراتب الوضوح بالذات لم أستطع أن أتذكره، يقابله مثل هذا التدرج فى الثقة به والاعتماد عليه. وإذن فأول جواب لتلك الصعوبة التى تنشأ عن خطأ الذاكرة هو أن لها مراتب فى كونهابينه بالذات، تقابلها مراتب فى الثقة بها والاعتماد عليها وأعلى المراتب التى تكون فيها الذاكرة بينه بذاتها وهى أعلى مراتب الثقة والاعتماد عليها إنما هى حين تتصل الذاكرة بحوادث شديدة الوضوح قريبة العهد.

ولقد يبدو أن هناك حالات من الاعتقاد الراسخ بذكرى باطلة تماما من الراجح فى مثل هذه الحالات أن ما يتذكر حقيقة (أى ما يكون ماثلاً أمام العقل مباشرة) هو شئ يختلف عما يعتقد به إعتقاداً قائماً على الخطأ والفساد، وإن كان مقتنا به على العموم ويقال أن جورج الرابع قد أعتقد فى النهاية بأنه حضر موقعة وانزلو، لكثرة ما تحدث بذلك وأكده. ولكن ما يتذكر مباشرة فى هذه الحالة إنما هو تأكيده المتكرر، أما الاعتقاد بما يؤكده (إن كان موجوداً) فيأتى من إقترانه بتأكيده وتقريره لذلك الأمر، وهو لهذا ليس مثلا للذاكرة الخاصة. ويبدو أن من المرجح تفسير جميع حالات الذاكرة المخطئة على هذا النحو أى أنها ليست حالات للذاكرة الخالصة.

وقد كشف الحديث حول الذاكرة عن نقطة مهمة تتصل بكون الشئ واضحاً بذاته، تلك هى أن للوضوح بالذات درجات. فهو ليس صفة تكون موجودة أو لاتكون ولكنه صفة موجودة قد تزيد أو تنقص فتأتى فى تدرج يبتدئ من اليقين التام إلى غموض حيث يكاد لايحس به. وحقائق الإدراك

الحسى وبعض مبادئ المنطق لها أعلى درجات الوضوح بالذات، وتكون مثل هذه الدرجة العالية من نصيب حقائق الذاكرة المباشرة أيضا. أما مبدأ الاستقراء فحظة من الوضوح بالذات أقل من بعض مبادئ المنطق الأخرى مثل المبدأ الذى ينص» إن كل ما يترتب على مقدمة صحيحة فهو صحيح، ويتناقص حظ ما يتذكر من الوضوح بالذات كلما إتصل بحوادث غامضة وبعيدة العهد، ويقل حظ حقائق المنطق والرياضيات، من الوضوح على العموم، كلما كانت معقدة. أما المتعلقة بالقيم الأخلاقية أو الجمالية الجوهرية فلها بعض الحظ من الوضوح بالذات، ولكنه حظ ليس بالكبير.

وكون الوضوح بالذات على درجات أمر مهم فى نظرية المعرفة لأنه إذا أكن (كما يبدو مرجحا) أن يكون للأحكام حظ أو درجة من الوضوح بالذات من دون أن تكون أحكاماً صادقة، فليس من الضرورى أن نغفل كل صلة بين الوضوح بالذات وبين الصدق، بل أن نقول فى حالة الشك والتردد كلما كان الحكم واضحاً بذاته لزم الاحتفاظ به، وكلما كان على حظ قليل من الوضوح بالذات لزم رفضه وإنكاره.

على أنه يبدو أن من المرجح أن هناك فكرتين تدخلان فى الوضوح بالذات كما فسرناه آنفا أولاهما تلك التى تقابل أعلى درجات الوضوح بالذات، وهى ضمان معصوم من الخطأ لصدق الحكم، أما الثانية تلك التى تقابل الدرجات الدنيا فهى ليست ضماناً قاطعاً لصدق الحكم، بل لحظة من الاحتمال.

وما نقوله هذا إنما هو مجرد رأى نقترحه ولانستطيع الآن أن نتوسع فيه. ولكنا بعد أن نتناول طبيعة الصدق سنلتفت إلى موضوع الوضوح بالذات وذلك لصلته بالتمييز بين المعرفة والخطأ.

مقدمة حول التفسير المنهجي الكيفي

شهدت القرون القليلة الماضية نموا متزايدا لمعرفتنا بالعالم، فلقد انتقل الإنسان من الإنشغال بالمسائل اللاهوتية ومن إهتمامه بروحه إلى الإهتمام بالقوى الطبيعية التى تحيطه كما أن البحث العلمى أعاد الحساب التقريبى لإكتشاف العالم وأزاحت النظريات العلمية التأمل الميتافيزيقى، وها هنا توقف العالم عن أن يكون لغزاً غامضاً، وأصبح الإنسان بالمعرفة قوياً مسيطراً على قوى عديدة.

لقد كان من الطبيعى أن تقوم بمحاولة تطبيق تلك الإنجازات العقلية على المعرفة الإنسانية، وإن نستخدم المناهج العلمية التى تكشف عن مكونات العلميات الفيزيقية فى السلوك الإنسان وأن نأمل فى أن تلقى الآلة التى صنعت لإنتاج عمليات عقلية عن كيف يعمل العقل، وأن يؤدى تمكيننا من معالجة إستجابات لمنبهات مضبوطة تمكناً من تطبيق نفس الأمر على الإنسان.

إن العالم المتعدد الأبعاد أثمر بعض النتائج لكنه خيب الآمال لقد أعاننا قليلاً على تفهم بعض المشاكل الإنسانية الكبرى كالحروب والإضطراب الإجتماعى، والأمراض العقلية، والصراعات الدولية، لكنه لم يشف غليلنا تماما. لقد طلب منا أن نكون صبورين لان تطبيق المناهج العلمية على الدوائر الإنسانية يثير صعوبات خاصة. ومع ذلك فنحن نشعر بأن شيئاً ماقد يظهر فنحن لانزال نتتظر النسق المعرفى التكاملى الذى يحقق الإتساق والإنسجام بين الفلسفة والعلم والدين.

إن تشييد الدراسات الإنسانية[1] على غرار العلوم الطبيعية بحيث تكون

---

(١) المقالات حول المنهج الكيفى عند ريكمان، د. على عبد المعطى ، (الاهرام)

نموذجاً مشابهاً لها تماماً هو ضلال علقى، رغم علمى، وخطر أخلاقى: هو ضلال عقلى لأنه يتجاهل العمليات المعرفية المألوفة. وعقم علمى لأنه لاينتج المعرفة التى نحتاجها وخطر أخلاقى لأنه يقبل تصور الإنسان على أنه شئ اخر فى عالم مادى طبيعى والواقع أنه يجب علينا أن نعود إلى الأسس وأن نهتم بالإطار الملائم لمعرفة الإنسان.

أن التمييز الأساسى بين نمطى العمليات لمعرفية ضرورى وهام جداً، فمعرفة سرعة الضوء تختلف عن معرفة ماذا يعنيه الشخص بتحريك يده. تتضمن الحالتان إدراكاً لوقائع فيزيقية: قراءة لوحات الآلة فى الحالة الأولى، ورؤية يد تتحرك فى الحالة الثانية، كما تتضمنان الثانية، كما تتضمنان أفكاراً، لكننا ندرك فى الحالة الأولى واقعة فيزيقية بواسطة الفكرة، وندرك الحالة الثانية الفكرة بواسطة واقعة فيزيقية نحن نسمى النوع الأول من المعرفة بالإدراك أو الإستيعاب وأسمى النوع الثانى بالفهم.

وحينما نعطى الإطار النظرى لكل من هاتين العمليتين المعرفيتين اللتين تحدثان دائما فى الحياة اليومية، فإن هذا يعنى أننا نقيم نظرية المعرفة على قدميها وهذا يمكننا أيضا من إقامة تمييز واضح بين العلوم التى تهتم بالإدراك وبين الدراسات الإنسانية التى ترتكز على الفهم. أن النوع الأخير (الدراسات الإنسانية) هو النوع الوحيد الذى نفهم من خلاله الواقع التاريخى المركب والاجتماعى المعقد للحياة الإنسانية.

وعلى الرغم من أن للإنسان خواصاً فيزيقية هى موضوع العلم فإن صفته الحاسمة أو الفاضلة هى أنه عاقل : أنه يفكر ويفعل ويتعقب الغايات أنه يبدع العلم والفن والدين والدمن والآلات وللقانون والنظم، وكل هذه

تكون سياقاً ذات معنى ممكن بل ويجب أن تفهم. ومن ثم فلايمكن أن نقتصر فقط في وصف الإنسان على وقائعة الفيزيقية وحدها، بل يجب أن ندخل فى، وأن نفهسم العمليات العقلية التى تعطى بها الإنسان لعالمه معنى. نحن لانستطيع أن نعرف إذا أصبح شخص ما «جانحا» بدون أن نفهم مخاوفه وتطلعاته اهتماماته ومقاييسه الأخلاقية للمجتمع، أن مثل هذه الموضوعات الأخيرة بمثل موضوعات للدراسات الإنسانية.

إن كل العلوم المهتمة بالإتساق تتعامل مع أفعال واعية وأفكار وقيم وأهداااف: فالتاريخ يعيد تكوين الماضى كقصة ذات معنى بواسطة إعادة القبض على الأفكار التى أثرت على الناس وعلى الأهداف التى تعقبوها، والفيلولجيا تعالج تطور الذات، والفقه يعالج القواعد القانونية التى فرضها الناس على أنفسهم، والإنثروبولوجيا الاجتماعية تهتم بالأفكار والتقييمات والقواعد التى تحدد السلوك فى المجتمعات البدائية. نحن لايكفينا أن يلقى الناس الماء على بعضهم البعض أننا نقنع حينما نفهم أن ذلك يعد جزءاً من التعميد أو طقوس التطهير.

إن علم النفس أيضا يجب أن يكون دراسة إنسانية إذا أسهم إسهاما حاسماً فى معرفة الإنسان وفى حل مشاكله. ولأن العمليات الواعية تدخل فى أغلب ما يفعله الإنسان فإن إستجابته لايمكن أن تفسر كما لو كانت ردود فعل آلة ذات طريقة واحدة فى الإستجابة للدوافع. إن على النظرية التعليمية أن تأخذ فى اعتبارها وجه الاختلاف بين تذكر رموز لامعنى لها وبين تعلم مادة ذات معنى، كما أن على نظرية الإدراك أن تعرف الدور الذى تلعبه التوقعات والأفكار التى لم يتم تصورها بعد. أن أى نقاش حول

---

(١) دراسات ومذاهب د. محمد عزيز نظمى سالم ، ص ٤٧ اشارة لمنهج ريكمان الكيفى

الشخصية يجب أن يضع فى اعتباره اللغة والافكار والاحكام المسبقة والمبادئ الأخلاقية وعلى علم النفس الاجتماعى أن يعالج موضوعات الدعاية والقيادة والعمل سواء بضورتها التقليدية أو غير التقليدية، ولايمكنه إذن أن يتجاهل الأفكار والقيم والأهداف.

ولايمكن لعلم الاجتماع أن يقتنع بملاحظة الناس وذكر نتائج منتظمة عن سلوكهم. أن علم الاجتماع أن يبحث عن الأساليب المعقولة التى تقف وراء ذلك فحينما نقرر أن عدد المنتحرين من الطلاب الكاثوليك أقل من غيرهم، وأن نسبة المواليد ترتفع عادة بعد الحروب أو أن الناس ينفقون أموالهم بطريقة معينة، فإننا لانستطيع أن نستخلص مسألتنا الاجتماعية، أننا نحصل فقط على مادة محتاجة إلى دراسة أكثر.

ولايمكن لعلم الاجتماع أن يقتنع بملاحظة الناس وذكر نتائج منتظمة عن سلوكهم. إن على علم الاجتماع أن يبحث عن الأسباب المعقولة التى تقف وراء ذلك فحينما نقرر أن عدد المنتحرين من الطلاب الكاثوليك أقل من غيرهم، وإن نسبة المواليد ترتفع عادة بعد الحروب أو أن الناس ينفقون أموالهم بطريقة معينة، فإننا لانستطيع أن نستخلص مسألتنا الاجتماعية، أننا نحصل فقط على مادة محتاجة إلى دراسة أكثر.

ولعل أبرز ظاهرة فى عالمنا المعاصر هى التقدم العلمى الملحوظ فى مختلف فروعه وقد إمتدت أبعاد التقدم إلى مجال العلوم الإنسانية عامة وعلم النفس بصفة خاصة. وذلك لأنه بفضل تطبيق المنهج العلمى قد أحدث تحولا كبيراً فى إزدهارها.

ومما لاشك فيه أن هذا الأزدهار نتيجة إنطلاق العلم من قاعدة منهجية

واضحة يقينية ولعل أقرب العلوم وأرقبها إلى اليقين والصحة هى الرياضيات ثم الطبيعيات أما فى الميادين المختلفة للعلوم الإنسانية وبصفة خاصة الاجتماعية نجد عدم استقرار منهجى وتضارب عديد من الآراء وعدم إتفاق منهجى فأصبحت معظم هذه العلوم علوما غير مضبوطة. وليس غريباً حقاً أن نجد بعض الفلاسفة خاصة أصحاب الوضعية يكيلون بنقدهم إلى الفكر الفلسفى الذى يلتزم بالقواعد العلمية ويرون أنه يتعين إخضاع المفاهيم أو التصورات الفلسفية للتحليل المنطقى بهدف الوصول إلى الدقة فى التعريف والدقة فى الأحكام.

وفى مجالنا هذا لا نناقش مقال النزعة السابقة فكل ما يعنينا هو تلك النظرة الشمولية أو التكاملية للمعرفة سواء أكانت تعريفات جزئية لموضوع المعرفة أو تعميمات كلية لها.

ويتعين علينا منذ البداية أن نصف الأشياء ونسميها بمسمياتها، فالعلم وميادينه العديدة لاتخرج عن كونها تفسيرات أو محاولات للتفسير عن طبائع العلاقات بين الأشياء والمتغيرات التى يسميها العلماء الظواهر أو الواقع أو الأحداث وما يمكننا أن نتنبأ به من وقائع أو ظواهر فى إطار غرض الاحتمال أو الضرورة أو الصدفة أو العلية ومن اثار التنبؤات السابقة نبتدع أو نبتكر مجالات للتطبيقات ذات المنفعة فى مجالات الحياة.

أما بالنسبة لمسائل الفلسفة ومشكلاتها التى تتصل بالإيمان أو بالإنسان أو بالمكان أو بالزمان فهى تخرج عن نطاق تفسيرات العلم والعلماء - فمشكلة الحرية أو العدالة أو الآلوهية أو المصير كلها علامات إستفهام لايرقى إليها تفسير العلماء. فهى بالدرجة الأولى مسائل فلسفية خالصة، وهى

متجددة على مدى العصور التاريخية والمجتمعات وتبعاً لأرتقاء العقل البشرى وتقدمه ولأن تجاوزت هذه المشكلات نطلق العلم والعلماء فهي بالتالى من المسائل والموضوعات الأساسية التى يتأملها الفلاسفة ويفسرونها تفسيرات مذهبية وفقاً لموقف الفيلسوف ووفقاً لمقتضيات الفكر والعصر والبيئة والحضارة.

إن العلاقة بين العلم والفلسفة ليست علاقة خصومة، فالخصومة أبعد ما يتصف به المجال الفلسفي والمجال العلمي، ذلك أن النقد وممارسته كأساس لمنهج الفيلسوف لايتعارض مع منهج العالم فى تحققه من الأساليب والعوامل المؤثرة .لحدوث ظاهرة بعينها. فالعالم لايسلم جدلا بل يمحص الفرض بمحك التجربة والملاحظة – والفيلسوف كذلك يتشكك من الأفكار المسبقة والتسليمات ويتأملها منطقياً بمح العقل والإستدلال. فليس إذن تنافر أو تباعد عن حياد الفيلسوف وعدم تسرعه وعن موضوعية العالم ووضح فكرته.

ولنا أن نتساءل عن حقيقة تلك التوهمات أو الخصومات المفتعلة التى قد يثيرها بعض المتعالمين أو بعض المتفلسفين، والأمر فى منتهى الوضوح إذا ما تبينا أن معيار الحكم فى هذا الشأن هو المنفعة والفائدةن العلمية، مما لاشك فيه أن بعض المتعاملين يقررون فى صراحة تفوق حدود الصراحة بأن الفلسفة جهد ضائع لاطائل تحته بل هو عبث لايغنى بينما يقرر بعض المتفلسفين بأن الفلسفة أم العلوم وأن العلوم العديدة وفروعها ماهى إلا تفريقات للمعرفة الفلسفية الأصلية. ونحن لانستهدف بين الصراع بين العلم وبين الفلسفة الأصلية. ونحن لانستهدف بين الصراع بين العلم وبين الفلسفة بقدر ما نتلمس حقيقة الأشياء فهى المعيار الأساسى لبناء المعرفة

والغاية الحقيقية لكل علم من العلوم. ولقد صدق «جويلو» الذى وصف الفلسفة بأنها عامل أرتباط بين العلوم جميعاً.

وإننا نتبين خصائص أساسية لبعض وظائف العلم هى :

١- التخصص[٣] العلمى والمنهجى ببيان دائرة التخصص لكل علم ومنهجه وقوانينه وهذه النظرة محدودة وضيقة للعلم إلى حد ما.

٢- الدراسة العامة وفلسفة العلوم ببيان الروابط بين العلوم المختلفة ونشأة هذه العلوم وغيرها وهذه النظرة واسعة وغير محددة للعلم إلى حد كبير. غير إننا من وجهة النظر الشمولية نبين أن العلم والمعرفة وجهان لعملة واحدة وهى حقيقة الوجود، فعالية العلم المعرفة وغاية المعرفة بهدف الوصول إلى حقيقة الأشياء. والفلسفة كذلك تستهدف الحقيقة المطلقة.

وتشترك فى ذلك مجموعات العلوم سواء كانت برهانية ونعنى بها العلوم الرياضية أو التجريبية ونعنى بها العلوم الطبيعية والبيولوجية والكيميائية وغيرها وعلى هذا النحو نجد أن العلوم الإنسانية تسعى إلى ضبط المعرفة ونعنى بها علوم النفس والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والجغرافيا وغيرها.

كما نجد إلى جانب هذا مجموعة العلوم المعيارية التى تعنى بالإنسان من حيث القيم التى يتصل بحياته وبكيانه والتى لاغنى عنها والوجود الإنسانى ونقصد بها قيم الحق والخير والجمال أو القيم المنطقية والأخلاقية أو مايعرف بعالم المنطق أو الأخلاق أو الجمال.

وبصفة عامة فإن لالاند يذكر «أننا نطلق لفظ العلم على مجموع

المعارف والدراسات التى بلغت درجة كافية من الوحدة والشمول بحيث تصل نتائجها إلى مرتبة التناسق فهى موضوعية خالصة تدعمها مناهج علمية للتحقق من صحتها ونجده يشير إلى ظاهرة الإنفصال أو الإنسلاخ عن الفلسفة تدريجيا فقد إنفصلت الرياضة والفلك فى عهد مبكر ثم الطبيعة فى القرن السادس عشر والكيمّياء فى القرن الثامن عشر والفسيولوجيا فى القرن التاسع عشر وعلم الاجتماع وعلم النفس وغيرها فى القرن العشرين.

وبداهة أن المعرفة العامة تستهدف إدراك الحقيقة أو الأفكار أو القوانين أو القواعد المبادئ الخالصة التى تفسر الظواهر أو الوقائع التى يبدأ الإنسان فى إدراكها بطريقة لاحساس إلى أن يدرك الإنسان تلك العلاقات الثابتة أو القوانين فتتيح له مجالات تطبيقية بمعنى أن المعرفة تقف عند حد الكيف ثم يترجم العلم ماهو كيف بالكم مستخدما القياس والضبط والتدقيق الحسابى أو الرياضى بصفة عامة.

وخلاصة القول أن حلقة المعرفة الفلسفية وحلقة المعرفة العملية مترابطان بعضمها البعض وتتحدان فى إطار المعرفة العامة الشاملة متوجان بالفكر الدينى المستنير.

تفسير الميثودلوجيا

(مناهج البحث وطرقها)

الروح العلمية :

يستهدف العالم من أبحاثه ودراسته الموضوعية فى تناول موضوعات بحثه لهـا مؤثر عليه كـالنوازع الذاتية أو الأهواء يتحلى بصفـات الحيـاد والدقة والمثـابرة والقـدرة على التـجريد والتـحليل والصـرامـة فى الحكم مع تحليـة بالشجاعة والنزاهة والإخلاص والمرونة العقلية، وتنحصر الروح العلميـة فى الموضـوعية والحتـمية بهـدف الوصول إلى الحقيقـة بمنطق القـول وبقـرينة التجربة.

تصنيف العلوم :

أتسعت دائرة العلوم وتنوعت موضوعاتها وفروعهـا وتبعاً لذلك التبـاين والإختلاف تختلف المناهج وطرق البحث فيـها، وثمـة محاولات لتصنيف العلوم يذكـر منهـا على سبيل المثـال لا الحصـر ما جاء به «أرسطو» يقـسم العلوم إلى علوم نظرية وعلوم شعرية وعلوم علمية تبعاً لما تتضمنه من معرفة. كما يميز «بيكون» بين علوم الذهن وعلوم الخيال وعلوم الذاكرة. كـما ميز «ومبيد» بين علوم المادة وعلوم الفكر كما نجد تصنيف « كونت» يتحدد فى العلم الرياضى والفلك والطبيعة والكيمياء والبيولوجيا وعلم الاجتماع وفيما يلى جدول لتصنيفالعلوم ويوضح مدى الأرتباط الوثيق بين العلوم المختلفة وثمة فلرق بين تقـسيم العلوم وتصنيف العلوم، فـتعنى بالأول بتجزئة العلوم حـسب موضوعها وتفريعـها لاحسب مجالات بمثلها وتعنى بالتالى بتجميع الأجزاء المتشابهات ذات الطبيعة المشتركة فى الموضوع والمنهج وربطها فى إطار كلى.

جدول تصنيف العلوم

يمكن أن نصنف العلوم إلى مايأتى :

أولا : علوم تقريرية :

١- علوم رياضية :

(أ) إحصاء.

(ب) حساب.

(جـ) جبر.

(د) هندسة.

(هـ) فلك.

٢- علوم مادية :

(أ) فيزياء (طبيعة).

(ب) كيمياء.

(جـ) نبات.

(د) حيوان (زوولوجيا).

(هـ) بيولوجيا (أحياء).

(و) ميكانيكا (الحركة) واستاتيكا (الثبات).

(ز) فسيولوجيا (وظائف أعضاء).

(ى) جيولوجيا (طبقات الأرض).

٣- علوم إنسانية :

(أ) سيكولوجيا (علم نفس)

(ب) سوسيولوجيا (علم اجتماع)

ثانيا : علوم اجتماعية :

١- تاريخ (وفلسفة التاريخ وفلسفة حضارة).

٢- جغرافيا (علم البيئة والايكولوجيا).

٣- اقتصاد (وفلسفة الاقتصاد).

٤- قانون (وفلسفة القانون).

٥- مكتبات ووثائق (المعلومات والتوثيق والتحريات).

٦- لغويات . (فقه لغة أو فلسفة لغة).

٧- السياسة (وفلسفة السياسة).

٨- الدين (وفلسفة الدين).

٩- أعلام وإتصال (صحافة وأعلام إذاعى وتليفزيونى ... إلخ).

ثالثا : علوم معيارية :

١- علم المنطق (فلسفة العلوم والمناهج).

٢- علم الأخلاق (فلسفة الأخلاق وعلم السلوك).

٣- علم الجمال (فلسفة الجمال وفلسفة الفن).

وبعد إستعراضنا مختلف الآراء التى قيلت حول الفلسفة ودورها وعقاتها بالعلم وما بقى لها من مهمة فى المستقبل.

فان الفلسفة لاتزال لها موضوعاتها الخاصة التى لاتتناولها العلوم الأخرى والتى تستقل هى بعبء البحث فيها.

وهذه الموضوعات الخاصة هى :

١- القيم (ونظرية القيمة).

٢- النظرة العامة للعالم وللحياة (ونظرية المعنى).

٣- الوجود الإنسانى (الأنطولوجيا).

٤- نظرية المعرفة. (الابستمولوجيا).

٥- وجود الله (الثيولوجيا).

٦- المبادئ العامة التى تستند إليها العلوم سواء منها العلوم الطبيعية أو الفيزيائية أو الرياضية أو الحيوية أو الإنسانية • التاريخ، الحضارة، اللغة).

فلسفات العلوم ومناهجها :

والفلسفة، فى دراستها لهذه الموضوعات، تنفيذ من النتائج التى وصلت إليها كل العلوم شأنها العلوم الأخرى: فكما أن علم الفلك يفيد من الرياضيات والفزياء والبصريات، وعلم الطب يفيد من الحساب والهندسة، وهكذا وهكذا، فكذلك الفلسفة تفيد من نتائج سائر العلوم وتستعين بها فى تكوين نظرياتها وفى تقرير «الحقائق» التى تنتهى إليها. ومنذ القدم والفلاسفة يؤكدون هذا المعنى. فقد كتب أفلاطون على باب أكاديمية: لايدخل هنا إلا من كان عالماً بالهندسة، أى الرياضيات، وأرسطو اعتمد دراسة الحيوان

والنبات والآثار العلوية (الأرصاد الجوية) والفلك والرياضيات أساساً لدراسة الفلسفة. وليبنتز وديكارت وضع كل منهما ميتافيزيقا، على غرار الحساب. وفى مقابل ذلك وضع نيوتن كتابه العظيم الذى أحدث ثورة فى علمى الفلك والفزياء على أنه «فلسفة طبيعية»، وسماه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية».

والفلسفة تفسد على نحوين: إذا أنقطعت عن العلم، وإذا أستغرقت نفسها فى العلم، وعلى الفلسفة أن تعرف حدودها، وعلى العلم أيضا أن يعرف حدوده.

والعلوم التى تتألف منها الفلسفة وتتناول هذه الموضوعات هى :

١- المنطق، ويبحث قيمة الحق وكيفية التأدى إلى الصواب عن طريق قوانين الفكر.

٢- الأخلاق: وتبحث فى قيمة الخير والسبل المؤدية إلى تحقيقه عن طريق قوانين الفكر.

٣- علم الجمال ويبحث فى الجميل وكيف يعبر عنه عن طريق القيم الجمالية.

٤- ما بعد الطبيعة، ويبحث فى الموجود بما هو موجود، وفى الكون ومافيه من مبادئ ومفهومات (العلية، المكان، الزمان، الطاقة، الحركة، الخ). وغايته الوصول إلى نظرة كلية فى العالم وفى الحياة.

٥- علم الإنسان، والأفضل أن يسمى علم الوجود الإنسانى، بعد أن أفسد الاجتماعيون معنى كلمة أنثروبولوجيا فقد وضعت فى الأصل للدلالة

على علم الإنسان المتحضر الناضج الجامع لكل معانى الإنسانية، ولكن الاجتماعيين قد قصروا التسمية على الإنسان البدائى، ولايجديهم نفعاً أن يقولوا الانثروبولوجيا الاجتماعية، بل تزيد هذه التسمية الأمور خلطاً.

٦- نظرية المعرفة، وهى تبحث فى إمكان المعرفة وشروطها وحدودها. ويجب أن نفهم الكلمة بمعناها الإشتقاقى: أى علم المعرفة بوجه عام، وليس فقط نقد المعرفة العلمية أو الموجودة فى العلوم الطبيعية والفزيائية والرياضية.

٧- الإلهيات، وتبحث فى وجود العلة الأولى للوجود، أو فى المطلق، أى فى الله وصفاته، والعناية الإلهية.

٨- فلسفة العلوم المختلفة، وهذه لاتكاد تدخل تحت حصر، ونذكر منها:

أ - فلسفة اللغة.

ب - فلسفة الحضارة.

جـ- فلسفة التاريخ.

د - فلسفة الفزياء.

هـ- فلسفة الحياة أو البيولوجيا.

و - فلسفة السياسة.

ز - فلسفة الرياضيات بأنواعها.

ح - فلسفة الدين.

- والمنهج الذى تلتزمه الفلسفة فى كل أبحاثها هو المنهج العقلى. والبراهين التى تستند إليها فى كل قضاياها وتقريراتها براهين عقلية دقيقة محكمة، ولايحق لفيلسوف أن يقرر تقريراً دون أن يصحبه ببراهين عقلية منطقية تسلم بها كال العقول. ولافرق فى هذا بين الفلسفة من ناحية، وبين العلوم الرياضية والطبيعية، اللهم إلا فى نصيب كل منهما فى استخدام منهجى الاستدلال والاستقراء والتجريب، بينما الرياضيات استدلالية محض، والعلوم الطبيعية تجمع بين قليل من الاستدلال وكثير من الاستقراء والملاحظة والتجريب.

صحيح أن بعض الفلاسفة يقولون بملكة أخرى إلى جانب العقل المنطقى، ويسمونها الوجدان أو العيان، كما هى الحال عند أفلوطين فى الفلسفة اليونانية، وبرجسون فى العصر الأوربى الحديث. لكن جل الفلاسفة يشكون فى وجود هذه الملكة، وبرجسون نفسه لم يستعملها كثيراً فى وضع فلسفته، بل أستند إلى العقل والمنهج الحيوية، كما أن أفلوطين أقرب أن يدرج بين الصوفية من أن يحسب بين الفلاسفة، على الأقل فى أجزاء مذهبه التى يعتمد فى تحصيلها على الوجدان أن الذوق أو العيان.

وينبغى أن يتخذ هذا معياراً لتمييز الفلسفة عما عداها مما قد يشتبه وأياها. فكل معرفة لاتستدل إلى العقل والبرهان المنطقى بنوعية: الاستدلال والاستقراء لايمكن أن تندرج فى باب الفلسفة مهما كان موضوعها هو من بين الموضوعات التى تتناولها الفلسفة. فالعبرة بالمنهج وبالموضوع.

وهنا قد يتعرض بالإعتراض التالى : كيف يجوز استخدام البرهان المنطقى بنوعيه : الاستدلال والاستقراء - فى مباحث القيم، والقيم تتحدث

عما ينبغى أن يكون ، لاعما هو كائن بالفعل ؟ وبعبارة أخرى : أنى لفلسفة القيم أن تحول أحكام الوجود إلى أحكام تقويمية ؟

والجواب عن هذا الإعتراض سهل، كما لاحظ جوبلر بحق : ذلك أننا فى العلوم الرياضية والطبيعية نفسها تحول أحكام الوجود التى تعبر عن وقائع، إلى أحكام تعبر عما ينبغى. «وليس أيسر من تحويل منطوق نظرية أو قانون إلى قاعدة. فمثلاً إذا قلنا :

نظرية : حاصل ضرب حاصل جمع فى عدد يساوى حواصل جمع حاصل ضرب كل حد فيه، فيمكن أن نستخرج القاعدة : لضرب حاصل جمع فى عدد، أضرب كل حد فى هذا العدد، وأجمع حواصل الضرب التى وصلت إليها.

«فليست القواعد العملية غير أحوال مختلفة لصياغة الحقائق النظرية وديكارت قد لاحظ أن كل حقيقة وجدها كانت قاعدة أفادته من بعد فى أن يجد غيرها» «مقال عن المنهج».

و) والفلسفة تبعا لهذا نظرية وعملية معاً : نظرية فى جانبها التأملى والإستطلاعى، وعملية فى الجانب التطبيقى فيما يقبل التطبيق من نظرياتها.

ففى علوم القيم جانبان : نظرى وتطبيقى. فالمنطق يحث فى قوانين الفكر وطبيعة الأحكام وأبنية البراهين، لكنه فى الوقت نفسه مجموعة من القواعد العملية التى تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ فى الفكر، وميزان يوزون به الصحيح والفاسد من الحجج والبراهين، ومعيار للتمييز بين الخطأ والصواب فى الأحكام. والخلاصة أنه فن التفكير، والفن صناعة فنية، أى تطبيق علمى.

والأخلاق نظريات وتطبيقات لها. وهى تنقسم إلى أخلاق نظرية تبحث فى الضمير والواجب والإلتزام والفضيلة، والخير والشر، وإلى أخلاق عملية تبحث فى الحق والقانون، والمسئولية والجزاء، والفضائل العملية، والأخلاق الشخصية، وأخلاق الأسرة، والأخلاق الاجتماعية، والأخلاق السياسية، والتقدم والمدنية، وكلها أمور تغوص بجذورها فى الحياة العملية، بل لعلها أشد الأمور عملية فى الحياة. أن الأخلاق أكثر عملية وغوصاً فى الحياة من كثير من العلوم الفزيائية مثل الفزياء النظرية والميكانيكا السماوية.

وعلم الجمال نظريات وتطبيقات على هذه النظريات تتمثل فى طرائق التعبير عن الجميل فى مختلف الفنون : المعمار، والرسم، أو التصوير، والنحت، والفنون الزخرافية، والموسيقى، والتمثيل المسرحي والسينمائى، إلخ. وكلها تطبيقات عملية لنظريات جمالية تتفاوت نزعاتها واتجاهاتها. أفليست هذه كلها أموراً عملية، لايستغنى عنها المرء اليوم فى حياته ؟

لهذا فإن أسخف شئ يمكن أن يقال هو أن الفلسفة نظرية وليست عملية، أو أنها لاتتناول أمور الحياة العملية، أو أنها تفكير مجرد بعيد عن كل تحقيق وتطبيق. وقائل هذا القول فى الغاية من الجهل المركب ليس فقط بالفلسفة، بل وبالمعرفة أياً كانت.

فان قال قائل : نحن نسلم معك بأن مبحث القيم (المنطق، الأخلاق، علم الجمال) له جانبان نظرى وعملى، لكن مارأيك فى سائر مباحث الفلسفة؟

وهذا يؤكد أيضا أن لهذه المباحث الأخرى وجهين : نظرياً، وعملياً، وأن تغلب الأول على الثانى، كما تؤكد أيضا أن للإنسان وجهين : مادياً،

وروحياً، وأن خشى البعض من كلمة : «روحى»، فليس بالمادة وحدها يحيا الانسان، بل له تطلعات عقلية وروحية تدور حول فهمه لنفسه وللكون المحيط به وللناس الذين يعيش بين ظهرانيهم، وللعلاقة بينه وبين العلة أو العلل المسيطرة على الكون، إن الإنسان لاتقوم حياته فى الأمور البيولوجية، والحاجيات الفسيولوجية – فهذه أمور يشاركه فيها الحيوان، وربما على نحو أفضل أو أوسع أو أقوى. أن المطالب الحيوية (البيولوجية) فى كثير من الحيوان أقوى وأغنى منها فى الإنسان : مثل قوة البدن، وقوة التوالد، والغرائز الحيوانية المختلفة، بل والإحساسات.

إنما يتميز الإنسان من الحيوان ويفضله بعقله، والعقل ليس وليد الوظائف الحيوية، وإلا كانت الحيوانات أسمى عقلاً من الإنسان، بل للعقل طبيعته الخاصة المتميزة التى لانظير لها فى سائر كائنات الطبيعية: فهو وحده الذى يكون التصورات الكلية والبراهين الاستدلالية والاستقرائية ويدرك العلاقات القائمة بين الأشياء، ويفهم الأسباب والعلل، ويرد الكثير أو المتعدد إلى الواحد، وبالجملة يضع القوانين الكلية، وهو الذى يصنع القول المحكم أى القول المنطقى بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ.

هذا الجانب العقلى (فى مقابل البيولوجى) فى الإنسان هو الذى تصدر عنه المباحث الأخرى، غير مبحث القيم – فى الفلسفة. فالإنسان يريد أن يعرف نفسه وأحوال وجوده الإنسانى ومركزه فى هذا العالم وما يعانيه من تجارب حية يفرضها عليه وجوده – فى – العالم ووجوده – مع – الناس على حد تعبير هيدجر. وكل هذه موضوعات علم الإنسان بالمعنى الفلسفى لهذا اللفظ.

والإنسان يريد أن يحصل نظرة عامة فى الكون : تمم يتألف، وكيف تتضافر أجزاؤه على تكوين هذا الكل، وماهى القوى العامة التى تؤثر فيه — ولايريد أن يعرف ذلك في نظرات ومعلومات جزئية، فهذا من شأن العلوم الجزئية، بل يريد الإنسان أن يعرف معنى الحياة ومصير الحى والعوامل المؤثرة فى تكوين الحياة والدوافع التى تدفع فى شئون الحياة، وهل للحياة اتجاه بوجه عام أو هى مثل قنبله تشتت أباديد من مجرد إنفجارها، كما يقول برجسون، وهل هناك تطور للأحياء، وإن كان ففى أن اتجاه وكيف يتم؟ — وهاتان المجموعتان من المسائل تؤلفان ما سميناه «بالنظرة العامة فى العالم وفى الحياة».

ولابد للإنسان من أن ينقد نفسه نقداً ذاتياً ليس فقط فى باب الأخلاق، بل وخصوصاً فى باب المعرفة : هل يستطيع بلوغ حقائق الأشياء؟ هل يشك، أو يقطع باليقين؟ ما قيمة المعرفة العلمية : أهى مطابقة تماما للأشياء الخارجية، أم هى مجرد تصورات إنسانية بحسب ما ركز فى طبيعة العقل الإنسانى ؟ هل هناك وقائع علمية، أم مجرد تركيبات عقلية من صنع العلماء، وعلى حد تعبير البعض : الوقائع هى ما يصنعه العلم وهو يصنع نفسه.

وكل هذه المباحث تدخل فى «نظرية المعرفة» وهى أحد مباحث الفلسفة، وقد تطورت تطوراً سريعاً هائلاً فى أوائل هذا القرن. واستمر تطورها وإتساع البحث فيها حتى كادت أن تعد هى المهمة الباقية للفلسفة.

ومنذ أن وجد الإنسان وهو يبحث عن العلل والأسباب المسيطرة على الطبيعة والكون والوجود لأنه يرى نفسه خاضعاً لكل هذه القوى. ومن هنا

نشأت الإلهيات، التى تبحث فى علاقة الإنسان بالعلل الكبرى، وخصوصاً بعلة العلل ومسبب الأسباب، أى بالله. ونتميز الفلسفة فى هذا الباب من الدين، بأن الفلسفة تعتمد فى مباحثها وتقديراتها على العقل وحده، بينما الدين يستمد تقديراته وعقائده من مصادر خارج العقل هى الوحى والنبوة. ولهذا كان كلام الفلسفة فى أمور الإلهيات قولاً عقليا بينما كلام الدين فى الإلهيات تصريحات إيمانية ولا محل للقول باستغناء الدين عن الفلسفة، لأن الإنسان يحتاج إلى الفهم العقلى المبنى على البراهين العقلية التى تقنعه، فلابد إذن من تعقل مضمون الإيمان، أما للإقناع العقلى حين يعوز الإيمان، أو للإقناع العقلى ليستنير الإيمان حين يوجد.

فمن هو الإنسان -الجدير حقاً بهذا الاسم- الذى يستطيع أن يتسغنى عن هذه المباحث العقلية التى أتينا على ذكرها؟ أنه لايستغنى عنها إلا الحيوان، أو من هو فوق الإنسان لأنه يعرف أكثر منها. أما الإنسان فلاغنى له عنها أبدا.

والفلسفة -بوصفها نسقاً عقلياً- هى دعوة إلى التعمق فى كل ما يتناوله المرء من شئون المعرفة، دعوة إلى عدم الإكتفاء بالظاهر، للنفوذ إلى ما تحته. دعوة إلى تقليب الأمر على جوانبه العديدة إبتغاء شمول النظرة، دعوة إلى البحث عن المبادئ والأصول الكامنة وراء الظواهر، طمعاً فى مزيد من الفهم والتعقل وإدراك الروابط والأسباب. إن الإنسان بطبعه محب للإستطلاع، لكن آفة الاستطلاع الوقوف عند أول الأسباب، عند بادئ الرأى، عند العلاقات الخارجية السطحية، عند الأغراض الظاهرة، عند التركيب دون التحليل، أو عند التحليل غير المتبوع بالتركيب.

والروح الفلسفية فى تناول أى علم أو معرفة أو حتى فى أمور السلوك العملى -هى التى لاتقنع بالظاهر، بل تسعى للنفوذ إلى الباطن، وهى التى لاتحرص على الروابط الظاهرة بقدر ماتحرص على استكناة العلاقات المستوردة أو الخفية، هى التى لاتقف عند الاسباب السطحية بل تريغ إلى أكتناة الأسباب العميقة، هى التى لاترضى بالحلول المظهرية، بل تسعى دائما إلى إكتشاف الحلول الجذرية التى تتسع لتفسير أكبر قدر من الظواهر أو لتوسيع القواعد العملية بحيث تشمل أكبر عدد من الناس.

ولنضرب على ذلك أمثلة من العلوم المختلفة :

أ - ففى التاريخ بدلا من أن تقتصر على الأحداث التاريخية وتسلسلها الزمنى وأسبابها الظاهرة والمباشرة. تدعو النزعة الفلسفية إلى إكتشاف القوانين التى تسير عليها الأحداث فى التاريخ، والمبادئ العامة التى يخضع لها التطور السياسى والحضارى فى دوائر الحضارات المختلفة أو فى الأمم. وإلى إكتشاف العوامل الفعالة فى مجرى التاريخ: اقتصادية كانت أو روحية أو عقلية أو نفسية تتعلق بإرادة القوة وبسط السلطان، الخ، وتدعو إلى البحث فيما إذا كانت هناك مسارات محددة لتوالى الأحداث وهل ثم اتجاهات التاريخ العام للإنسانية نحو التقدم، أو التقهقر، أو السير فى دوائر مقفلة متوالية ومستقلة. والأمثلة على التواريخ المكتوبة بروح فلسفية عديدة، نذكر منها فى العصر القديم ثيوكيديدس فى عصر الأباء أوغسطين فى كتابة «مدينة الله» وفى العصر الوسيط يواقيم الفلورى وفى الإسلام أبن خلدون، وفى عصر النهضة جان بودان وفى القرن الثامن عشر ما كتبه مونتسكيو فى كتابة «روح القوانين» و «انحلال الرومان»، وماكتبه أدوار جيبون فى كتابه «انحلال

الامبراطورية الرومانية وسقوطها»، وفى القرن التاسع عشر ما كتبه يعقوب بوركهرت عن «عصر النهضة فى ايطاليا» وخصوصاً كتابه بعنوان «تأملات فى التاريخ»، وفى القرن العشرين ما كتبه اشبنجلر فى كتابه العظيم «انحلال الغرب»، وأرنولد توينبى فى كتابه «دولة فى التاريخ». وبندتو كروتشه فى كتبه العديدة ودراساته عن «التاريخ» وتاريخ ايطاليا على وجه التخصيص.

٢- وفى علم اللغة بدلا من الاقتصار على الأصوات واللهجات والتطور المورفولوجى ونظمى والتراكمات اللغوية والاشتقاق ومعانى الكلمات -تدعو للرؤية الفلسفية إلى بحث فى العلاقة بين اللغة والفكر بين اللغة والمنطق، وإلى دراسة علم المعانى أو الثيمولوجيا، والدال والمدلول، والدلالات اللغوية، واللغة والحضارة، والرموز اللغوية، وطبيعة اللغة ووظيفتها، إلخ. وهذه الأبحاث كما سنرى - قد تقدمت تقدما هائلاً فى العشرين سنة الأخيرة.

٣- وفى السياسة لاتكتفى بدراسة النظم السياسية والفوارق بينها والعلاقات بين السلطات فى الدولة والرساتير التى تحكمها، بل تقتضى الروح الفلسفية أن نقيم النظريات السياسية على تصورنا للإنسان وإمكانياته وحريته وحقوقه الأساسية المتبثقة من طبيعته، ونرسم السياسة المثلى التى تكفل العدالة والحرية والمساواة وتوفير الفرص لتحقيق الإمكانيات الإنسانية ووضع العلاقات البشرية على أسس إنسانية عامة، وها مما نجد فى فلسفة هيجل السياسة ومولفاته أفلاطون وأرسطو والفارابى والقديس توما ومنتسكيو ورسو ونيتشه ورسل وماركس وانجلس ولينين وجورج سوريل، ومن بين المعاصرين: ماركوزه ويسبرز وسارتر ومرلو بونتى والتوسير.

وتكفى هذه الشواهد فى هذه العلوم الثلاثة لبيان كيف يكون العلم الجزئى إذا تناول بروح فلسفية.

ح) والروح الفلسفية روح نقدية فى جوهرها، لاتأخذ الموروث والشائع والمتداول من الأفكار والآراء كما هو، ولاتسلم بشئ إلا بعد البرهان العقلى الدقيق. ولهذا جاءت القاعدة الأولى من قواعد المنهج عند ديكارت تقرر أنه ينبغى علينا «ألا نقبل أى شئ على أنه الحق إلا بعد أن نعرف ببينة أنه كذلك: أى علينا أن نتجنب –بكل عناية– الإندفاع، والحكم السابق وأن لاندخل فى أحكامنا إلا ما يتجلى لعقلنا بدرجة من الوضوح والتميز تحملنا على ألا نضعه موضع الشك.

الروح الفلسفية لاتقبل الأحكام السابقة أى الأحكام الموروثة أو المنقولة ولا الآراء الشائعة إلا بعد أن تثبت صحتها بالدليل العقلى والبرهان المحكم. وسقراط، كما عرضه أفلاطون فى «محاوراته» هو القدرة الكبرى فى هذا المجال : فإنه لم يدع رأياً شائعاً أو حكما سابق، أو تصوراً مستقراً بين الناس إلا وأخضعه لامتحان عقلى دقيق.

ومن هنا كان الشك المنهجى – الذى أوصى به ديكارت – خطوة رئيسية لابد أن يخطوها الفيلسوف. أنه الشك لا للشك، بل لبلوغ الحقيقة.

تفسير الفلسفة والمذاهب

من الأمور التى يتناولها خصوم الفلسفة للنيل منها تعدد المذاهب الفلسفية ومحاولة كل واحد منها تفنيد المذهب الآخر أو السابق عليه، حتى صار تاريخ الفلسفة ساحة معارك هائلة بين أصحاب المذاهب الفلسفية فسقراط –وأفلاطون– يفندان مذهب السوفسطائيين والإيليين وهيراقليطس، وأرسطوطاليس يفند مذهب أستاذه أفلاطون، وديكارت يفند (الاسكلائيين) المدرسين الذى تمسكوا بفلسفة أرسطو، وكانط يفند ديكارت، هيجل يفند كانط، وكيركجورد يفند هيجل، وكونت يفند المذاهب الميتافيزيقية، وبرجسون يفند الوضعية، (والتوماويون) المحدثون يفندون برجسون، والوجودية تفند المذهب الحيوى الهيجيلى ودعاة فلسفة الماهية، وكلما استعرضنا تاريخ الفلسفة وجدناه معارك.

والسبب فى هذه المعارك هو أن كل فلسفة حين تبدأ فى الظهور تدعى لنفسها أنها وحدها الصحيحة، وتملك الحقيقة المطلقة، ولهذا فإنها من أجل إثبات صحة دعواها، تضطر إلى هدم دعاوى الفلسفات الاخرى، فيفند كل فيلسوف من سبقوه. ولايلبث كل منهما أن يلقى المصير، كمن سبقه.

فهل صحيح أن كل فلسفة تقضى على السابقة عليها ؟

كلا، بدليل أن أرسطو نقد أفلاطون، ولكن بقيت مع ذلك فلسفة أفلاطون، ونقد ديكارت أرسطوطاليس، ولكن بقيت مع ذلك فلسفة أرسطو ونقد كانط ديكارت، ومع ذلك بقيت فلسفة ديكارت، ونقد هيجل كانط دون أن تختفى الفلسفات السابقة فى مذاهب الفكر اللاحقة. فمثلا تفنيد

أرسطو لمثالية أفلاطون لم تمنع أرسطو من الاحتفاظ بفكرة الصورة فى نظرية العلل عنده (العلل الأربع : الهيولى، الصورة، الفاعل الغاية). وتفنيد كانط لمذهب ديكارت لم يمنع كانط من الحفاظ على مقالة» أنا أفكر، إذن أن موجود» فى مذهبه هو. والذى يحدث هو أن المبدأ الأساسى فى فلسفة ما ينزل إلى مرتبة ثانوية فى فلسفة لاحقة، ويصبح مجرد لحظة فلسفة ما ينزل إلى مرتبة ثانوية فى فلسفة لاحقة، ويصبح مجرد لحظة من لحظاتها. «وهكذا لم يضع أى مبدأ فلسفى، بل أحتفظ فى الفلسفة اللاحقة بكل المبادئ السابقة. ولم يتغير إلا المكانة التى تشغلها هذه المبادئ فى الفلسفة اللاحقة». وهذا التغيير للمكانة يكفى لابعاد شبهة التلفيق عنها. وإلا كانت الفلسفة كثوب البهلوان مؤلفاً من خرق عديدة متضاربة الألوان. ولنضرب لذلك مثلا بفلسفة أفلاطون: «أننا لو أخذنا محاورات أفلاطون لوجدنا فى بعضها طابعاً إيليا، وفى بعضها الآخر طابعاً فيثاغورياً، وفى بعضها الثالث بين هذه الفلسفات المختلفة معدلة فى نقائصها».

وعلى الرغم من أن كل كل مذهب لاحق لابد له، لتبرير وجوده، أن يفند آراء المذهب أو المذاهب السابقة عليه، فإن هذه الحركة الديالكتيكية هى ماهية الفلسفة نفسها. وليس لنا أن ننشد الفلسفة خارج الفلسفات المختلفة رغم ما بينها من تعارض أو تفاوت بل ومن معارك طاحنة. وإلا لكانت حالتا حال من وصف الطبيب له أن يأكل فاكهة ليشفى، فلما قدم إليه كمثرى وتفاح وعنب وكريز رفض أن يأكل منها، لأنها كمثرى وتفاح وعنب وكريز، وليست فاكهة .. على حد التشبيه الذى ساقه هيجل.

أن الفلاسفة قد كونوا الفلسفة وهم يفندون بعضهم بعضا. والتفنيد الحق هو التفنيد الايجابى الذى يثرى منه الفكر.

والعلمـاء أيضـا يفندون بعضـهم بعضـا، ومن هذا التفـنيد يتكون العلم ففلك بطليموس قد فنده كوبر نيكوس وكبلر وجاليليو، وبهذا تقدم الفلك، وهندسة اقليدس قد فندتها الهندسات اللااقليدية: هندسة ريمن ولوبتشفسكى وهلبرت الخ. وطب أهل القياس قد فنده طب أهل التجربة فى العصر اليونانى القديم، وطب أبقراط فنده جالينوس، وطب جالينوس فنده محمد بن زكريا الرازى، وطب الرازى وجـالينوس فنده طب هارفى وإسـبلنزانى، وطب هؤلاء السابقين جميعاً فنده طب باستير، وهكذا لو تتبعنا تاريخ الطب من أبقراط حتى اليوم لوجدناه يفند اللاحق منه السابق، ومن هذا كله يتكون الطب، إذ تبقى دائما حقائق لايشملها هذا التنفيذ، ونتجمع هذه الحقائق لتكون الملك الثابت للطب.

فإن كانت هذه حال العوم الطبيعية والحيوية، فلماذا ينكر على الفلسفة أن تكون كذلك؟ ماذا أقول؟ بل الملك الثابت الباقى فى الفلسفة أكبر قدراً من ذلك البـاقى فى العلوم المختلفـة مثل الطب والفلك والفـزياء والكيـميـاء بديل أن أى كتاب فى الطب أن الفزياء أو الكيمياء أو الفلك يصبح عنيفاً ويعفى عليه بعد عشر سنوات أن عشرين، بينما كتب الفلسفة تظل حية بعد قرون.

الفلسفة موجودة إذن فى كل المذاهب الفلسفية رغم تباينها وتعارضهـا، وحتى من ينكر وجـود فلسـفـة واحـدة أنما ينكر ذلك باسم فلسـفـة مـعينة تصورها وكل نقد يوجهه فيلسوف إلى آخر هو أيضا فلسفة. والفيلسوف إنما ينقد فيلسوفا مثله، وبوصفه فيلسوفا. ولن تستطيع الفلسفة أن توجد ويختلف حولها الفلاسفة إلا إذا وجد أساس مشترك بينهم.

لكن لماذا يظهر التعارض بين المذاهب الفلسفية أعمق وأحد من ذلك الموجود بين علماء العلوم الطبيعية والحيوية ؟

هناك عدة تفسيرات لهذه الظاهرة الصحيحة المشاهدة :

١- منها أن يقال أن كل مذهب فلسفى هو تعبير عن عصره، وبالتالى يتوقف تصور المذهب على عدة ظروف منها : طبيعة الفيلسوف الخاصة، والتربية التى تلقاها، والوسط الاجتماعى والفكرى الذى عاش فيه، والظروف السياسية التى أحاطت به، ومستوى التقدم العلمى فى عرصه، إلخ فمجموع هذه العوامل هو الذى يحدد طبيعة المذهب الفلسفى.

وتبالغ الماركسية فى هذه الدعوة، فتسمى «أيديولوجية» نسق الأفكار المستمد من صراع الطبقات الاجتماعية فى داخل موقف تاريخى معين)، وهذا النسق من الأفكار إنما يعبر ويبرر مصالح الطبقات المتصارعه. وقد زعم لوكاكش، المفكر الماركسى المجرى المعروف، أن نقد هيجل لروسو يمثل تماماً الموقف السياسى والاجتماعى لجل المفكرين (أو المثقفين، على حد تعبيره) الأحرار (اللبراليين) الألمان المعاصرين للثورة الفرنسية، وقد بدأوا أنصار للثورة الفرنسية ومبادئها ضد الحكم الإقطاعى أو شبه الإقطاعى الذى كان سائداً فى ألمانيا عند إندلاع الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ ، لكنهم ما لبثوا أن فترات من حماستهم لها بعد أن أفزعتهم مذابح عصر الأرهاب اليعقوبى بعد ذلك بأربع سنوات، وكان ذلك أنعكاساً للنزعة المحافظة الاجتماعية المرتبطة حتماً بحال ألمانيا آنذاك. كما أنه من الواضح أن فلسفة هيجل فى الدولة هى نوع من التبرير لموقف هيجل من الدولة بوصفه أستاذاً للفلسفة ذا مكانة رسمية رفيعة فى الدولة الروسية.

كما زعم البعض الاخر أن فلسفة اشبنجار فى كتابة «انحلال الغرب» أنما هى تعبير عن شعور ألمانى بالأحباط واليأس بعد هزيمة ألمانيا فى الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨)، وأن فلسفة هيدجر المتشائمة تنبع من نفس الينبوع ومن القلق الذى سيطر على نفوس الألمان فى فترة منا بين الحربين، وأن فلسفة سارتر وألبير كامى تستمد معانيها الرئيسية من حال فرنسا بعد هزيمتها على يد ألمانيا فى يونيو سنة ١٩٤٠ وما تلا ذلك من مقاومة ضد الألمان.

هذا فيما يتعلق بالظروف الاجتماعية والسياسية. أما فيما يتعلق بمستوى التقدم العلمى فى العصر، فالبعض يذهب إلى أن فلسفة برجسون الحيوية إنما نبعث من التقدم الهائل الذى حققته علوم الحياة (البيولوجيا يفروعها) فى النصف الثانى من القرن الماضى والثلث الأول من هذا القرن وأن فلسفة وليم جيمس البرجماتية وجون ديوى الأدواتية إنما نشأتا فى محيط التقدم التكنولوجى الهائل فى أمريكا فى أواخر القرن الماضى والنصف الأول من هذا القرن.

٢- لكننا نجد كثيراً من هؤلاء الفلاسفة أنفسهم يحتجون على هذا التفسير وينعتونه بالتفاهة والسطحية والبطلان. وعلى رأسهم برجسون، فقد ألقى بحثاً فى المؤتمر الدولى الرابع للفلسفة الذى عقد فى بولونيا الفيلسوف الخليق يهذا النعت لم يقل أبدا غير شئ واحد، لأنه لم يشاهد بإيطاليا سنة ١٩١١، وعنوانه : «الوجدان الفلسفى». أكد فيه : أن غير نقطة واحدة بل كان ذلك أكثر منه مشاهدة، وهذا الإتصال أنتج دافعاً، وهذا الدافع أنتج حركة، وإذا كانت هذه الحركة، التى هى نوع من الدوامة ذات شكل

خاص، لاتظهر لعيوننا إلا بما جمعته على طريقها، فمن الحق أن أنواعا أخرى من التراب كان يمكن أن تثار، ومع ذلك ستكون الدوامة هى هى نفسها». وعند برجسون عمل الفيلسوف ليس مجرد نتاج للظروف المادية. (أعنى إنعكاس تأثيرات الماضى والحاضر التى خضع لها. بل بالأحرى هى شئ أصيل تماماً أو حياة ذاتية). وهكذا يؤكد برجسون على ذاتية الفيلسوف، ولايحفل بالظروف الخارجية التى يوجد فيها. فيكون العامل فى إختلاف المذاهب الفلسفية هو إختلاف الذاتية الأصلية بين الفلاسفة بعضهم وبعض.

«والفكر الذى يأتى بجديد فى العالم ملزم بأن يتجلى من خلال الأفكار الجاهزة التى يجدها أمامه. ويبدو هكذا كأنه نسبى إلى العصر الذى عاش فيه الفيلسوف، ولكن ليس هذا غالباً إلا فى الظاهر فحسب. ولوجاء الفيلسوف قبل ذلك بعدة قرون، لكان له شأن مع فلسفة أخرى ومع علم آخر، ولكان قد وضع لنفسه مشاكل اخرى، ولكان قد عبر عن فكرة بصيغ أخرى، وربما لم يكتب فصلا واحداً من الكتب التى صنفها على النحو الذى هو عليه الآن، ومع ذلك فإنه كان سيقول نفس الشئ».

ويسوق مثلاً على ذلك اسبينوزا فيقول أنه على الرغم من الجهاز الهندسى المذهل الذى صاغ به أفكاره، فإننا نجد وراءها الوجدان الأصيل عند اسبينوزا المتأثر بمذهب الأفلاطونية المحدثة». وكلما صعدنا إلى هذا الوجدان الأصيل، إزداد فهمنا وإدراكنا أنه لو كان اسبينوزا عاش قبل ديكارت، لكان من غير شك قد كتب غير ما كتب، ومع ذلك فإن من المؤكد أنه لو عاش وكتب لكنا واثقين أننا سنحصل على مذهب اسبينوزا مع كل هذا».

٣- كذلك يؤكد هيجل أن الفلسفة «هى روح العصر الذى تنتسب إليه: أنها ليست فوق عصرها، وإنما هى وعى عصرها». لكنها مع ذلك تختلف، من الروح العامة للعصر من حيث الشكل، لأنها تعى زمانها أن التأمل المجرد. وللفلسفة، بوصفها وعياً مجرداً، تؤلف معرفة مختلفة عن مجرد التعبير التلقائى لروح العصر : «وهكذا فإن الإختلاف هو أيضا إختلاف حقيقى فعلى.

ولكن يعترض على موقف هيجل هذا بأن يقال له أن المشاهد فى كثير من الأحوال أن الفيلسوف يسبح ضد تيار عصره : فسقراط وأفلاطون نهضا عند روح التربية اليونانية والمثل الأعلى للثقافة اليونانية متمثلين فى السوفسطائيين، وديكارت قام ضادا لروح القرن السابع عشر فى فرنسا وأوروبا الحافلة بالنزعات المنتزعة فى الدين والحروب الدينية، وكنت قام بنقده للعقل فى عصر ساد فيه تمجيد العقل بل وعبادته وتأليبه على يد رجال الثورة الفرنسية، ونيتشه جاء مضاداً لروح عصره : فى توكيد العصر للنزعة الدوجماتيقية للأخلاق وفى الدعوة إلى إماتة الإرادة عند شوبنهور.

٤- ويفسر أورتيجا أى جلست (١٨٨٣-١٩٥٥) الفيلسوف الأسبانى المعاصر ضرورة التعدد فى المذاهب الفلسفية بوجود أوجه نظر عديدة بقدر الذين ينظرون إلى الكون، وكل ينظر إليه من زوايته الخاصة. فقط وكما لايمكن إختراع الواقع، كذلك لايمكن إختراع وجهة النظر. ووجهات النظر كلها صادقة لاى كلا منها يمثل المنظور الذى منه ينظر الإنسان إلى الكون. إنه لا يستبعد بعضها بعضا، بل بالعكس : هى متكاملة، أعنى أنها يكمل بعضها بعضا. وليس فيها واحدة تستغرق أو تستنفذ الواقع كله، بل لايمكن أحداها أن تتوب عن الأخرى أو تحل محلها.

ووجهة النظر هى إحدى مفردات الواقع، وليست تشويها له، بل هى تنظيم له. ذلك أن الواقع الذى يبدو هو هو بعينه واحداً من وجهة نظر هو إدراك محال، ولكل وجهة نظر ما يبررها، والنظرة الوحيدة الخطأ هى تلك التى تدعى لنفسها أنها هى وحدها الحقيقة أو أنها الوحيدة.

ويقول صراحة «أن كل حياة إنما هى وجهة نظر إلى العالم. والحق أن ماتراه الواحدة لايمكن أن تراه الأخرى، وكل فرد، شخص، أو شعب، أو عصر، هو أداة الإدراك فى الحقيقة، لايمكن أن يقوم مقامها غيرها. ولكنها تكسب الحقيقة بعدا حيوياً، على الرغم من أنها فى ذاتها بمعزل عن التغيرات التاريخية.

فأورتيجا إذن يضحد المذاهب التى تدعى لنفسها أنها تصور الحقيقة كلها، كما يدمغ تلك التى تزعم أنها وحدها الحقيقة. وعنده أن المذاهب المختلفة وجهات نظر مختلفة، ومن مجموعها تتكون الحقيقة. ولكنه لايقصد من ذلك أبداً أن تكون الفلسفة تلفيقا بين المذاهب ولاتوفيقاً بل المذاهب الفلسفية كالأوجه العديدة لمنشور واحد كثير الأوجه.

٥- أما كارل يسبرز (١٨٨٣-١٩٦٩) فيقول أن «مجموع تاريخ الفلسفة طوال خمسة وعشرين قرنا يشبه نظرة واحدة كبيرة لوعى الإنسان بذاته. وهذه النظرة هى فى الوقت نفسه مناقشة لانهاية لها وتكتشف عن قوى تتصارع مع بعضها البعض، وعن مسائل تبدو بغير حل وأعمال سامية ومشتقات مأخوذة من غيرها، وحقيقة عميقة ودوامة من الأغلاط».

ولو تتبعنا تاريخ الفلسفة فى الغرب لوجدناه مؤلفا من أربع مراحل متوالية :

(أ) الأولى : الفلسفة اليونانية. وقد إتخذت سبيلها من الأسطورة إلى اللوغاس، وأنشأت الأفكار الأساسية للغرب، والمقولات، والمواقف الأساسية فى تأمل مجموع الوجود، والعالم والإنسان. وقد بقى لنا منها عالم أنماط البساطة التى بها نصل إلى الوضوح.

(ب) الثانية : الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى. وقد إتخذت طريقها من الديانة المأخوذة من الكتاب المقدس إلى تعلقها وفهمها، ومن الوحى إلى اللاهوت. وفيها نمت ليس فقط الإسكلائية المحافظة والمنشئة، وبل ظهر فى التفكير الخالق عالم كان فى الأصل يجمع بين الفلسفة والدين فى وحدة واحدة، خصوصاً لدى بولس وأوغسطين ولوثر.

(جـ) الثالثة : الفلسفة الأوربية الحديثة. وقد نشأت مع العلم الحديث ومع الاستقلال الشخصى للإنسان تجاه كل سلطة. فكبلر وجالليو من ناحية، وبرونو واسبينوزا من ناحية أخرى - يمثلون الطرق الجديدة. وقد بقى لنا منها تحقيق معنى العلم ومعنى الحرية الشخصية للنفس.

(د) الرابعة : فلسفة المثالية الألمانية. والطريق من لسنج وكانط حتى هيجل وشلنج هو طريق مفكرين قد تجاوزوا فى عمق تأملاتهم كل ما عرفه الغرب حتى ذلك الحين. ويمتازون بادراك شامل للتاريخ والكون، وبثراء للتفكير ووفرة رؤى المضمونات الإنسانية.

فلو تساءلنا ك هل هناك وحدة فى تاريخ الفلسفة هذا؟ لكان الجواب أن هذه الوحدة ليست حقيقة واقعية، بل مجرد فكرة. فنحن نسعى إلى بلوغ هذه الوحدة، ولكننا لانصل إلا إلى وحدات جزئية.

وقد نرى مشاكل جزئية : مثل مشكلة الصلة بين النفس والجسم، لكن الوقائع التاريخية لاتتطابق إلا جزئياً مع التركيب الفكرى المنطقى. ولقد نرى تواليا للمذاهب، مثل تكوين الفلسفة الألمانية ثم كل الفلسفة حتى هيجل ولكننا لانتبين ماذا بقى حقا من الفلسفات السابقة. ولايوجد تركيب لتاريخ الفلسفة على شكل تسلسل منطقى حافل بالمعنى لمواقف –متطابقا مع الوقائع التاريخية. وكل إطار للوحدة ينكسر بفضل عبقرية كل فيلسوف، إذ يبقى دائماً مالا يمكن مقارنته بغيره من أصالة فى فلسفة الفيلسوف العبقرى، مما يجعله يتأبى على الإندراج فى إطار عام للتطور.

كذلك أو تساءلنا: هل فى الفلسفة تطور وتقدم ؟ لكان الجواب أننا نلاحظ فى تاريخ الفلسفة تواليات من الشخصيات، مثلا التوالى من سقراط إلى أفلاطون وأرسطو، التوالى من كنت إلى هيجل، من لوك إلى هيوم، لكل هذه التواليات أو التسلسلات باطلة إذا كنا نقصد من ذلك أن التالى يحافظ على حقيقة فلسفة السابق ثم يتجاوزها. .كثيراً ما يطرح التالى الجانب الجوهرى عند السابق، ونادراً ما نجد الجديد مستخلصا من السابق الموجود من قبل.

ولهذا فإنه من الخطأ – فى نظر ياسبرز – التحدث عن تطور الفلسفة على أنه عملية تقدم مستمر. «أن تاريخ الفلسفة يشبه تاريخ الفن من حيث أن الأعمال الكبرى فى كليهما لايستبدل بها غيرها ومن حيث أنها وحيدة لانظير لها. وهو يشبه تاريخ العلوم من حيث أزدياد المقولات والمناهج واستعمال الأدوات. ويشبه تاريخ الأديان من حيث تسلسل المواقف الاعتقادية الأصلية التى تعبر عن نفسها ؟.

مداخل إلى المذاهب

ولاعجب أن يكون فى الفلسفة مذاهب عديدة ومتعادية، لأن المشاكل التى تتناولها هى من الدقة والصعوبة والعمق بحيث لايمكن حلها حلا نهائياً. وليست الفلسفة بدعاً فى هذا بين سائر ألوان المعرفة الإنسانية، ففى سائر العلوم مشاكل لم تجدلها حلولا نهائية حتى الآن: مشكلة تركيب المادة فى الفراغ، ومشكلة الحياة فى العلوم الحيوية، ومشكلة الزمان فى الفلك، ومشكلة طول العمر وقصره فى الطب.... إلخ. ونقد المعرفة العلمية قد دل على دور العقل فى تكوين الوقائع والقوانين والنظريات، مما يخلى للذاتية مكاناً واسعاً فى المعرفة العلمية.

ولعل تعدد المذاهب فى الفلسفة راجع إلى أن الفلسفة تسعى إلى أيجاد نظرة شاملة فى الوجود وفى الحياة. وهذا النزوع إلى الشمول يعرضها للتعميمى المجازف، أو للإنحصار المقصر، والفيلسوف إنسان قبل كل شئ، والإنسان محدود النظرة مهما تكون عبقريته، كما أن جانب الإنسان فى تكوين المعرفة الفلسفية بوصفه إنسانا. وإذا لم تذهب إلى حد القول مع فتشته. أن الفلسفة التى يقول بها الإنسان تتوقف على أى إنسان هو –فإننا مع ذلك لابد أن نقر تيأثير طبيعة الفيلسوف والظروف التى يعيش فيها والعصر الذى يعيش فيه– تأثير هذا كله فى طابع الفلسفة التى يقول بها. صحيح أن الفيلسوف الحق هو ذلك الذى وصفه برجسون بأنه مهما كان زمانه ومكانه سيقول دائما نفس الشئ. ولكن هذا الوضع مثلا أعلى أكثر منه حقيقة واقعية، لان الفيلسوف يستند فى تأملاته براهينه على النتائج العلمية التى لم تعرف إلا فى عصره. وليست العبرة بالمغزى العام أو الروح

العامة للمذهب الفلسفى، بل للتفاصيل والبراهين الأهمية الكبرى فى تكوين المذهب. فلو عاش برجسون فى القرن الرابع قبل الميلاد - قرن أفلاطون وأرسطو- فهل كان سيقدم لنا المذهب الذى أنشأه ؟ قطعاً، لا.

٣- ويلاحظ كذلك أن المذاهب الفلسفية ليست من التعدد كما يوهم الشكاك وخصوم الفلسفة، بحيث يقولون أنه بقدر ما هنالك من رؤوس، هنالك مذاهب فلسفية. إذ الواضح من استقراء تاريخ الفلسفة أن ثم أنماط عامة للتفكير الفلسفى تتجدد على مدى تاريخ الفلسفة: المثالية والمادية، العقلية والتجريبية، الواحدية والتعددية (الثنوية والكثره)، والشك والتوكيد القطعى (البرجماتية) حتى يمكن - مع بعض التفاوت والتنويع - أن تعد مختلف المذاهب الفلسفية على مدى التاريخ مجرد تنويعات على هذه المقاصد الأساسية، أن صح استخدام هذا التشبيه الموسيقى، ولقد أحصى فلهام دلتاى أنماط التفكير فحصرها فى ثلاثة تمثلها ثلاث نظرات فى العالم وهى : نظرة الطبيعية (المادية والوضعية)، ونظرة المثالية الموضوعية (هرقليطس، الرواقية، اسبينوزا، جيته، شلنج)، ونظرة مثالية الحرية (أفلاطون، أوغسطين، كانط، فشته).

(أ) الاتجاهات الفلسفية فى العصر الوسيط والنهضة[1]

تطورت الفلسفة بفضل فلاسفة اليونان من الأسطورة إلى اللغة العقلية ووحدات المواقف النمطية التى يمكن للمرء أن يتخذها حين يسعى لتبديل الوجود أو العالم أو الإنسان وظلت هذه الفلسفة مصدراً للعمومية والبساطة والوضوح إلى أن جاءت الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط تطورت الفلسفة إلى التأويل العقلى للدين والتوفيق بين العقل والنقل أو بين الفلسفة والدين.

وما أن جاء العصر الحديث حتى حطم أو على الأقل بدأ فى معارضة شخصية أوسطو وفلسفته، وعرفت الفلسفة مجموعات من المفكرين تخطو بتأملاتهم العميقة كل ما رآه الإنسان من قبل وأقاموا مذاهبهم دون سند من أية سلطة كبرى، دولة كانت أو مجتمع وأصبحت الفلسفة مجموعة من المواقف التى تمتزج بكيان الإنسان. ولم يعد التفكير الفلسفة الحديث مجرد تأمل عقيم بل أصبح بحثاً فى الطبيعة وفى الإنسان ليبرز مكانته بين غيره من الكائنات ومدى سيطرته على الطبيعة ومافيها من أسرار ومتتبعاً للآراء المتصلة بالمشكلات التى يدرسها ابتداء من الصورة التى ظهرت عليها فى العصور القديمة حتى الصورة الأخيرة التى اتخذتها فى الفلسفة الحديثة.

من الطبيعى إذن أن نمهد لدراسة الفلسفة الحديثة[2] بعرض موجز لاهم ملامح وخصائص فلسفة العصر الوسيط الذى جاءت الفلسفة الحديثة تنتقتها وتجددها وتعيد بناءها.

---

(١) انظر الجزء الخاص بالفلسفة الوسيطة الإسلامية والمسيحية واليهودية فى كتابينا الثقافة الإسلامية، الفكر النقدى فى الإسلام، مؤسسة شباب الجامعات.

(٢) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

ينقسم المؤرخون بالنسبة للعصر الوسيط قسمين، قسم يقول أن الفلسفة المدرسية جدل عقيم ولاتقوم على أساس من المشاهدة أو التجربة (بيكون وديكارت (وقسم يقول أن الفلسفة في العصور الوسطى[1] أشتملت كل المعارف ووضعت دستور المعرفة (فلاسفة القرن ١٩) والواقع أننا بإزاء استمرار فى التفكير من الفلسفة اليونانية إلى عصر الأباء والمدرسين حتى الفلسفة الحديثة. ولم ينظر إلى فلسفة العصور الوسطى على أنها منفصلة عن الفلسفة الحديثة أو القديمة.

وقد جرت العادة أن ينظر إلى العصور الوسطى فى الفلسفة باعتبارها واقعة.

واقعة بين القرن التاسع والقرن الخامس عشر. ولكن ليس معنى هذا أنن الفترة التي سبقت ذلك العهد لم يكن فيها إتصال بين الفلسفة القديمة والجديدة التي نشأت في القرن التاسع. بل وجدت محاولات قام بها مفكرون تعتبر محاولة إنتقال وعرفت بفترة آباء الكنيسة الذين حاولوا أن يدافعوا عن الدين المسيحى ضد الغرات العنيفة الى شنها الفلاسفة اليونانيون المعاصرون (الأفلاطونية الحديثة) ولم يكن أمامهم سوى الإيمان بالحقائق الدينية وصياغة هذه العقائد من الناحية العقلية ومحاولة التوفيق بين المسيحية والفلسفة اليونانية.

أما الفلسفة المدرسية Philosophie Scolastique التى نشأت فى المدارس إبتداء من عهد شارلمان خاصة فى فرنسا وألمانيا. وهى أما مدارس القصر

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى الفلسفة فى العصور الوسطى، وأيضا يوسف كرم.

تنتقل بانتقاله وتوجد غالباً فى باريس. أو خارج القصر وهى قسمان: مدارس الرهبان الموجودة داخل الدير ومدارس الاسقفية الموجودة خارج الأديرة تثقف رجال الدين غير المترهبين ومت الفلسفة المدرسية بمراحل :

١- المرحلة المدرسية الأولى :

من القرن التاسع إلى القرن الثانى عشر وتمتاز أولا بالمنهج وثانياً بجعل الدين أو اللاهوت والفلسفة شيئاً واحداً لاتعارض بينهما. وثالثاً بالبحث فى مشكلة الكليات : هل لها وجود فى الخارج أم لا؟ ومن أشهر فلاسفة هذه الفترة جون سكوت أريجين Jean Scot Erigéne والقديس آنسلم Saint Ansleime.

٢- المرحلة المدرسية العليا :

فى القرن الثالث عشر وتمتاز بأنها معرفة كتب أرسطو عن طريق العرب واليهود. وثانياً الخصومة العنيفة بين الأرسطيين والرشديين ثم الخصومة بين التوماويين وأتباع سكوت ثم الأوكاميين.

ثالثا : النزوع الذى قام حول التفرقة بين العقل وانتقل ونصيب كل منهما فى المعرفة ومن أشهر شخصياتها : القديس بوتافنقورا، ألبير الكبير القديس توماس الأكوينى ودنفس سكوت.

هذا وقد إنقسمت الفلسفة المدرسية السائدة فى هذه المرحلة أربعة أقسام:

(أ) المدرسة الأوغسطينية وكان يمثلها أتباع القديس فرنسيس وساروا على الطريقة الأوفسطينية كما كانوا استمراراً لتقاليد اللاهوتيين إلا أنهم

أخذوا بأقوال أرسطو فى الهيولى والصورة حتى لايقولوا بمذهب وحدة الوجود.

(ب) درسة أتباع القديس دومينيك المتأثرين بفلسفة أرسطو وأشهر ممثليها البير الكبير وتوما الأكوينى وأستطاعت أن تحارب النزعات المتأثرة بالفلسفة الرشدية بنفس الأسلحة التى استخدمتها هذه الفلسفة. كما حاولت أن تفسر الفكرة الأرسطية تفسيراً يتلائم وما يقتضيه أديمان.

(جـ) المدرسة الرشدية اللاتينية لم تكن كالدومنيك تهتم بالتوفيق بين الدارين والفلسفة.

(د) مدرسة أكسفورد كانت النواة للمذاهب التجريبى فى العصر الحديث وقد تأثرت الفلسفة العربية وخاصة من الناحية العلمية : الفلك والرياضيات وأشهر ممثليها روجر بيكون.

٣- المرحلة المدرسية المتأخرة :

فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر وتمتاز أولاً بالنزاع الشديد بين العقليين والواقعيين.

ثانياً - الاهتمام بعرض فلسفة أرسطو وشرح هذه العلاقة فى كل أجزاءها حتى تنفذ فى جميع الناس وتمتزج بالعقيدة الدينية ليتكون من هذا المزيج بناء لاهوتيا فلسفيا محكم الأجزاء.

ثالثا - ظهور التصوف.

رابعاً - أزدياد الاعتماد على المشاهدة والتجربة.

وقد عرفت هذه الفترة ثلاث تيارات رئيسية :

١- تيار علمي في أكسفورد حاول أن يتمم ويستمر في الطريق الذى رسمه روجر بيكون.

٢- تأثر تيار بالرشدية اللاتينية تفرغ لمعارضة الكنيسة بعنف وكثرت قرارات الحرمان ضده.

٣- تيار يائس من التوفيق بين العلم والدين أو بين العقل والنقل وأدى هذا اليأس أما إلى عدم الإكتراث بالناحية الدينية من حيث صلتها بالعقل وإلى الاعتماد على العناصر العقلية العلمية الخالصة وبذلك بالإنصراف إلى العلوم المفيدة، وأما أصاب اليأس من هذا التفكير اللاهوتى العقلى والاتجاه لنشدان الحقيقة الدينية فى التصوف.

خلاصة القول أذن أن العصر الوسيط لم يكن كما أعتقد البعض عصرا مظلماً راكداً توقف فيه الفكر الإنسانى تماما بعد أن كان متقدماً فى أيام اليونان والرومان. ولكنه فى الواقع يمثل خطأ للتطور نحو تحرر العقل والتفكير المستقل غير المحدود بمضمون ثابت يفرض عليه من خارجه.

فالتاريخ سلسلة من الحضارات، كل حضارة تؤلف دورة مقفلة، في داخل كل منها يسير التطور مبتدئا من العقيدة الدينية ثم يتحرر العقل على صورة فلسفية، ثم يتطور على هيئة تجريبى ثم يصبح عقلا عملياً يهتم بالآلية المصحوبة بالأفكار الشاحبة في الجانب الروحي.

العصر الوسيط إذن دوره من أدوار تطور الحضارة الأوربية وهى تسعى إلى تحقيق ممكناتها. ورغم أنه كان دينياً فى صميمه وضانت الفلسفة فيه

خاضعة للاهوت وكان يعوزه العلم الحديث والمناهج الصحيحة القائمة على الاستنباط والاستقراء والتجربة، إلا أننا لايمكن أن ننسى ما شارك فيه من جهود لتقدم العقل الإنسانى فى عدة وجوه فالمنهج الذى أتبع فى النظر العقلى وفى الاستدلال على الرغم مما فيه من جفاف وآلية، قد إستطاع أن يكسب الفكر نفاذاً ودقة وقدرة على التمييز والتقسيم والتفريغ وغيرها من الصفات التي يندر وجودها ف يذهنية العصر الحديث. كما أنهم أستطاعوا بتأملاتهم أن يتعرفوا على مشكلة الصلة بين انفس والبدن وقطعوا فى دراستها شواطاً بعيدة وأثبتوا أن الروح لاتقل عن المادة ثبوتاً وأصالة.

عصر النهضة والعصر الحديث :

أمتاز عصر النهضة (القرن ١٦) بأنه عصر التفاعل الفكرى والاعتقادى والتمرد على سلطة الكنيسة والعمل على التحرر من سيطرتها والدعوة إلى تحكيم العقل والعلم وإلى إحترام الفردية والذاتية مما أدى فى النهاية إلى تفكك الأواصر التى كانت تربط رجال الكنيسة بالتقاليد الكنسية ذاتها وخصوصاً بعد حركة الإصلاح الدينى التى أبرزت وجود الفرد وألقت عليه كل التبعات الدينية لايحملها عند كنيسة أو رجل دين. وقد أدى هذا إلى إزدياد فى إمتداد الفرد نفسه إمتداداً حمل البعض على أن يستقبل بذاته عن الله وحمل البعض إلى إنكار وجود الله والبعض الآخر إلى الإستقلال عن العالم الخارجى وشك فيه وأنكره.

وإذا كان عصر النهضة قد جمع بين القديم والجديد وعرف الأفلاطونية والأرسطية إلى جانب العلماء الذين حاولوا أستكشاف أسرار الطبيعة فإن العصر الحديث أبتداء من القرن الـ ١٧ قد تميز بالميل إلى الإنشاء بعد

الهدم وأزدهار النهضة الدينية وظهور المذاهب الفلسفية الحديثة: ديكارت، ماليرانش، بسكال، أسبينوزا، ليبنتز، هوبز، بيكون، لوك ... إلخ.

فقد ثار ديكارت مثلاً على كل قديم منحدر من اليونان بوجه علم ومن فيلسوفها العظيم أو سطو بوجه خاص إلا أن ثورته هذه شاعت واستمرت فترة طويلة يتجاذبها عوامل التأييد والاعتراض ومن ثم ساد العصر اتجاهات متعارضة سواء فى الفلسفة أو فى العلم أو فى الدين، ففى الفلسفة هاجم الكثيرون - الميتافيزيقا الأرسطية والمنطق الأرسطى بل هاجموا سائر الفلسفات اليونانية ذات النظرة الكلية المطلقة باعتبارها فلسفات فارغة لا تقع منها فيما يتعلق بمحاولة سيطرة الإنسان على الطبيعة وتقدمه وأرتقائه فى هذه الحياة، ومن ثم طالبوا بأن تقتصر مهمة الفلسفة على توضيح المعانى وخدمة البحث العلمى والمنهج العلمى. وفى حين ظهر إتجاه آخر يعود بالفلسفة إلى القديم ويحاول إثراء الفكر الفلسفى بالنظرات الشاملة والكلية والعودة إلى المنطق الأرسطى بعد تزويده برموز الرياضة وتطويره فيما يسمى بالمنطق الرمزى.

وبعبارة أخرى عاش أرسطو مرة أخرى فى أطار حديث تارة يقبلها الناس وتارة يرفضونه وفى الحالتين ظل هو الأساس والمحور الذى تدور حوله الأفكار وتدور حوله الفلسفات.

وفى العلم ظهرت صراعات من نوع جديد تستهدف رفض أى بحث نظرى وإفساح المجال إمام الإختراعات والإكتشافات التى تساعد الإنسان فى نظرة على الطبيعة، وبدأت العلوم تستقل عن الفلسفة تدريجيا متخذة لنفسها مناهج وأساليب تختلف فى قليل أو كثير عن مناهج وأساليب الفلسفة

وبدأت تظهر المناهج التجريبية المعتمدة على الاستقراء ومع ذلك لم يستطع العلم القضاء على الفلسفة أو التقليل من شأنها فى إطار محاولة السيطرة على الطبيعة والدليل على ذلك ظهور الميتافيزيقيات ذات النسق الفلسفى عند كل من ديكارت وأسبينوزا وليبنتز وبقيت الفلسفة إلى جانب العلم تعطيه من روحها الكثير. فالعلم أيا كان لاغنى له عن الفلسفة أن فى الفلسفة أن المنهج أو فى طريقة العرض أو فى المنطق.

وقد طورت الفلسفة نفسها وإنتجت فروعاً جديدة لفلسفة العلوم وفلسفة المناهج وفى الدين إنتشرت الموجه الإلحادية التى تحاول تفسير كل شئ تفسيراً مدخل لايحتاج إلى تصورات دينية أو حتى إلى وجود الله، فسادت الدعوة إلى التحرر الفكرى والسير وراء الأهواء دون اهتمام بثواب أو عقاب وأحتقار الأفكار المجردة، وفى مقابل ذلك التيار الملحد ظهر تيار مؤمن يحارب الأول ويحاول أن يثبت أن وجود الله أمر ضرورى وأن التفسير الآلى وحده عاجز.

وباختصار يمكن القول أن الفلسفة الحديثة فى القرن السابع عشر تميزت بوجود تيارين متعارضين سارا جنبا إلى جنب الأول اتجاه هادم وآخر لكل فكر سابق واتجاه بناء تطورى يقبل الفكر السابق ويسعى إلى تعديله وتطويره وتجديده ليتلائم مع ما توصل إليه العقل الإنسانى من إكتشافات وإختراعات. ومن الممكن أن نجمل هذه التيارات التعارضية فى ثلاث أنواع رئيسية.

١ - الفلسفة المثالية الألمانية ذات النظرة الشاملة التى تخضع لمبدأ الكل والتى يمثلها فى هذا القرن أستيوزا صاحب مذهب وحدة الوجود الروحية.

٢- الفلسفة الفرنسية العقلية التى تقسم الأفكار من أبسطتها وتنظر فى كل فكرة منها على حدة متوخية الوصول إلى الوضوح المطلق أو على حد تعبير بوترو أن الفكر الفرنسى يختار فكرة واحدة فى الوقت الواحد وتبحث عن الوضوح فى كل فكرة منها على حدة وخير ممثل لها ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة.

٣- الفلسفة التجريبية الانجليزية التى تعتمد على الإحساس فى إدراك العالم الخارجى وعلى الاستبطان أو الحدس فى إدراك العالم الباطنى ويمثلها فى القرن السابع عشر لوك.

القرن الثامن عشر :

إذا إنتقلنا من القرن السابع عشر إلى القرن الثامن عشر سنجد إختلافاً واضحة بينهما، فإذا كان علماء وفلاسفة القرن السابع عشر قد تمردوا على السلطة الدينية السائدة فى العصر الوسيط وأكدوا سلطة العلم والعقل، فإن علماء وفلاسفة القرن الثامن عشر فى حرصهم على الاهتمام بالتحليل العقلى قد تمردوا بدورهم على المذاهب الفلسفية السائدة فى القرن السابع عشر وحرصوا على تأكيد أكبر لسلطة العلم بجانبية النظرى والعملى، وهى سلطة تختلف تماماً عن سلطة الدين. فهى سلطة ذهنية تستمد قوتها من العقل وتحصر مجالها فى المعرفة الإنسانية التى تأكدت وثبت صحتها علمياً فى حين فرضت السلطة الدينية سيطرتها على الجوانب المختلفة للإنسان العلمية منها والأخلاقية، الجسدية والنفسية، آماله الماضية والمقبلة وكل ما يتصل بتاريخ العلم بوجه عام. كما تختلف عنها أيضا من حيث أن السلطة الدينية تفترض صدق تعاليمها ودوام صدقها وعدم قابليتها للتغيير، فى حين

يعتمد العلم على المحاولات النسبية والقابلة للتعديل ومن ثم طبعت الفكر الحديث بطابع مغاير لذلك السائد فى العصر الوسيط.

وإذا كان العلم النظرى قد حاول فهم العالم فقد حرص العلم العملية عل يمحاولة تعغيير العالم ومن أصبح أكثر أهمية من الأول وأكثر أدهاراً ونمواً. وقد ظهرت الأهمية العملية فى تطبيقاته العديدة فى مجالى الحرب - والسلم على السواء فهى إلى جانب إمداد الجيوش بالأسلحة والأجهزة التى ترفع من كفائتها القتالية، حاولت تطوير الالات والماكينات اللازمة للصناعة ولزيادة طاقاتها الإنتاجية ورفع مستوى الحياة الإنسانية.

ومن الطبيعى أن ينعكس هذا التقدم العلمى بجانبيه على آراء الفلاسفة ونظرياتهم فاتجهوا إلى الجانب المادى وغير الإنسانى فى كل شئ ولم تعد الغايات تشغلهم وإنما إهتموا بالتحليل العقلى لمعارفنا، وهذا ما نراه بوضوح عند باركلى وهيوم وكوندياك وغيرهم.

لقد مل العقل البشرى عمليات التركيب التى قام بها كل من بيكون وسارت وجاسندى وهويز وأسبيوزا ولبنتز من فلاسفة القرن السابع عشر وأصبح فى حاجة إلى نوع من التحليل العقلى الذى مارسه كل من لوك وكاندباك وتوماس ومن النقد الذى قدمه هيوم وكانط.

القرن التاسع عشر :

أدت الثورة العلمية وما ترتب عليا من ثورة صناعية إلى ظهور العديد من الحركات الاجتماعية والتيارات السياسية والاقتصادية واحتدمت المنافسة وتعارضت مصالح الطبقات ومطالبها فكانت الثورات التى إنتهت إلى تعديل

النظم النيابية ورفع المظالم وإقرار أوضاع اجتماعية جديدة وإدخال قيم إخلاقية لاعهد بها للمجتمع الأوربى من قبل. فقد عرف العصر الحديث النظرية الإشتراكية التى يشير إليها «أوين» (١٧٧١–١٨٥٨) وأعوانه والتى عارضت حرية التجارة والرأسمالية وإستهوت بذلك قلوب العمال وأثارت الضيق فى نفوس الممولين والأغنياء كما عرف النزعة الحسية وإتجاهاتها المادية على يد إعلام المنفعية الحديثة أمثال يتنام وجيمس ممن أنتصروا للنزعة الفردية وجعلوا المبدأ النفعى قوام الأخلاق والتشريع ونظريتان التطور التى نشرها ليسلى ستيفنس وهربرت وتوماس هكسلى، والتى أكدت الاتجاه التجريبى الواقعى. ومن الطبيعى أيضا أن يؤدى الإمعان ف يالمادية إلى إثارة الضيق عند بعض الفلاسفة فأخذوا فى مقاومتها مستمدين العون من الفلسفة المثالية الألمانية.

خلاصة القول إذن أن الإنسان لم يقف طويلاً بعيداً عما يدور حوله من ظواهر وحقائق، فهو لم يقنع بالتأمل فى أصل ومدى معرفته دون أن يلم بما يحدث حوله من تطور وتغير فى العالم الذى يحيط به والعصر الذى يعيش فيه. لقد أفسحت التجربة من مجال معرفته ومكنته من السيطرة على الطبيعة بفضل ما حققه من إكتشافات وإختراعات وساعدت الفيلسوف على أن يبدأ رحلته من جديد وأن يصل إلى هدفه الحقيقى رغم ما يعترضه من عقبات أو صعوبات. إلا وهو الوصول إلى تصور موضوعى عن العالم. وبعد أن كان فيلسوف العصر القديم يعتمد فى تصوره لهذا العالم على الفرض والتخمين أصبح الفيلسوف الجديد يعتمد على البرهان والتجربة.

وجدير بالملاحظة أن فلاسفة العصر الحديث رغم تمردهم على سلطة الكنيسة حرصوا على إيمانهم العميق باستثناء قلة من الملحدين الذين

أغرتهم الإنتصارات العلمية ودفعتهم إلى الإنغماس فى الجوانب المادية الخالصة وإنكار كل روحانية أو مثالية. والفلسفة الحديثة عامرة بالأمثلة ديكارت، ليبنتز، لوك، نيوتن، كانط، هيجل، وغيرهم فقد كانوا جميعاً مسيحيون حقيقيون تعتقدون فى ضرورة وأهمية الدين، وأيا كان الاتجاه الذى اختاره الفيلسوف دينياً أو روحانياً، ميتافيزيقيا أو لاهوتيا، فإن عليه أن يختار أحد الطرفين الرئيسيين الفلسفة أو العلم. وبعد أن كان أى كسب لاحدهما لابد وأن يتحقق على حساب الآخر، عادا فالتقيا بعد طول فراق .

خصائص عصر النهضة والعصر الحديث والمعاصر:

يتميز القرن السادس عشر أى عصر النهضة بذلك التفاعل الفكرى والعقائدى ومرجع ذلك إلى تلك التفاعلات الثقافية التى كانت بمثابة أرهاصت للنهضة وللبعث الحضارى الجديد فى أوربا، ومن عوامل النهضة الأوربية الحديثة تلك المقومات الذاتية ثم تلك المؤثرات الحضارية الأخرى أى تلك المقومات والعناصر الخارجية. فلقد كانت لحركة النقل والترجمة عن العربية واللاتينية واليونانية إلى اللغات الأوربية أثره الواضح فى التعرف على ألوان المعرفة والتراث الثقافى ثم إلى تلك الجهود الرائدة فى مجالات الكشف والإبتكار العلمى التى دعت التى تحكيم العقل والرغبة فى البحث وإلى إحترام الذاتية والكيان الفردى.

لقد كان إنهيار الامبراطورية البيزنطية وفتح القسطنطينية عام ١٤٥٣م نقطة تحول من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، وما ترتب عليه من هجرة علمائها لايطاليا. ومن إيطاليا إنتشرت الثقافة الأغريقية واللاتينية. قفزت فرنسا وانجلترا وألمانيا وهولندا بفضل إختراع جوتنبرج لأله الطباعة كانت هناك نهضة حقيقية عودة إلى الثقافة القديمة وثورة على العصر الوسيط من أدب وفن وفلسفة وعلم ودين. ولكن الآثر لم يكن مطابقاً تمام المطابقة، فلقد كانت الثقافة فيها تعكس صورة الإنسان الذى يعين على فطرته وعلى سجيته بما يوافق الطبيعة فتنصلت النزعة الإنسانية والمذهب الإنسانى والمذهب الطبيعى، ومما يترتب على تلك النزعات الجديدة سلخ الفلاسفة عن الدين ودعوى إلى الإنفكاك عن سطوة الكنيسة، كما أن الإكتشافات العلمية لحقائق ومظاهر الكون والكوكب والشموس عمل على إنفصام العلاقة بين الدين والعلم.

لقد دارت محاور الفلسفية ومباحثها فى عصرنا الحديث حول مشكلات أساسية وجوهرية تتركز في مشكلتين هامتين أولهما مشكلة الحرية وثانيهما مشكلة معرفة النفس أو الذات وتنوعت الاتجاهات والمدارس الفلسفية وتعددت المذاهب وتتابع الفلاسفة بصددها هاتين المشكلتين.

ويمكن أن نحدد تلك التيارات أو النزعات الفلسفية فى أربع تيارات هى:

أولا : تيارات الفلسفة التاريخية :

وتعتبر أن الإنسان لاطبيعة له أو ماهية فردية أو كيان شخصى وكان ما يعنيها هى أن المسألة مجرد تاريخ مجتمع وحضارة ومعين الإنسان يسير حسب قوانين تاريخية اجتماعية واقتصادية وهذه القوانين ثابتة وحكيمة ويمثل هذه الفلسفة كثير نذكر منهم أوجيست كونت صاحب الفلسفة الوضعية وهيجل صاحب الفلسفة المثالية وماركس صاحب الفلسفة المادية التاريخية.

ثانياً : تيارات الفلسفة الترنسندنتالية النقدية :

وقامت لتفسير القيم الروحية ومعالم الوجود والمعرفة بواسطة قوة عليا فى الإنسان يبلغها الإنسان بالإخلاق والعمل وتمثل هذه الفلسفة كانط صاحب الفلسفة النقدية وشوبنهور وشلنج.

ثالثا : تيارات الفلسفة العلمية :

وكانت نتيجة للتطور العلمى البارز فى المعرفة، فلقد كان لآراء داروين

عن التطور والبقاء للأصلح واصل الأنواع وآراء لامارك وغيره حول الوراثة أثره الواضح فى إعادة صيغة العلوم واستقلالها وإنسلاخها والنزعة إلى التخصيص الدقيق فيها، لقد تغيرت مقولات العلم والمعرفة التى كانت سائدة من قبل وتخلصت من نزعة الانتماء للميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة وأصبحت أعادة صياغة للعلم من جديد ومن أبرز فلاسفتها بوانكاريه واينشتين.

رابعاً – تيارات الفلسفة الوجدانية :

فى غمار الصراع المذهبى بين الفلاسفة والفلسفات المتعارضة بين المثالية المطلقة وبين المادية والإنتقادية والتاريخية برزت الفلسفة الوجدانية على يد برجسون تسعى للكشف عن الحياة الباطنية للإنسان الفردى، وليس بالنسبة لتاريخ أو للمجتمع فحسب.

لقد كانت هذه الفلسفة رد فعل للفلسفات التى أرادها الفلاسفة الأخرون أمثال ديكارت وكانط وكونت وهيجل وماركس وبوانكارية، ماتت بموقف جديد يسعى إلى معارضة الفلسفات السابقة ويستهدف إظهار الواقع النفسانى فى أصالته وإراداته الحرة المباشرة لقد مهد لهذه الفلسفة بليز بسكال ومين دى بيران وبلورها برجسون وكأنها إمتداد عميق يعود بنا إلى النزعة الإفلاطونية العميقة التى تستبطن النفس وتنكشف بإلهامها المعرفة والوجود.

لقد كانت الفلسفة الحديثة ثورة على الفلسفة فى حد ذاتها. ففى اتجاه الفلسفة ومعارضتها للميتافيزيقا الأرسطية القديمة صرح ميتافيزيقا جديدة إلى جانب تشابك وتعقد مباحثها وعلاقتها بالعلم والدين بين التأييد والخصومة التى بلغت حد الإنكار وتميزت الفترة الحديثة من تاريخ الفكر

الفلسفى بخصوبة أعلامها وبنوغ مذاهبهم.

ونتبين من خلال استعراضنا فى حينه تلك المذاهب الفلسفية وتلك الشخصيات الفلسفية البارزة.

وثمة إشارةن يجدر بنا أن نشير إليها وهى أنه فى مختلف العصور الفلسفية وعلى مدى تاريخها الطويل لم تستقل الفلسفة عن المذاهب القديمة. فى جذورها أو أصولها، فهما حاول الفلاسفة المحدثين أو المعاصرين النيل من أعلام الفكر الفلسفى اليونانى أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو فان مذاهبهم الفلسفية لم تخرج عن دائرة السابقين سواء بالمعارضة أو التحوير أو الترديد.

كما ظهرت حدة الصراع بين الفلسفة والعلم بحجة أن العصر الحديث يرفض الأبحاث النظرية ليفسح المجال للإكتشاف العلمى والإبتكار التكنولوجى ومن ثم سادت النزعة التجريبية والاستقرائية فى مواجهة المنهج بالقياس القديم وللحق وللحقيقة نقول أن الآخرين فى تصديقهم للعلوم الفلسفية ومباحثها ومنطق بحثها لم يفضلوا اتجاها ما استحدث فى العصر الحديث بل ثمة قرائن وإشارات واضحة تماما ثبتت من استخدام كافة الطرق المناهج المنطقية فى المباحث الفلسفية القديمة ثم تطورت وإتسعت آفاق الفلسفة والمعرفة الفلسفية عامة فشملت فى عصرنا الحديث العديد من فلسفات العلوم والمناهج وكذا مباحث الفلسفة وموضوعاتها ويتعين علينا لذلك بأن نشير إلى تلك السمات الأساسية فى التفكير الفلسفى عند المدارس المختلفة وقد تشوب نظريتها هذه النزعة الأقليمية فنجد أن الفلسفة الانجليزية تتميز بأنها فلسفة تجريبية حسية تستند إلى الإحساس الخارجى

وإدراك معطيات الحس أما بالنسبة للفلسفة الألمانية فنجد تلك. المثالية التى تطلبت عليها فنجدها تستهدف النطق المثالى. أما بالنسبة للفلسفة الفرنسية فنجدها تتميز بفعاليتها وبنزعتها الشخصية أو الفردية. وهكذا بالنسبة للفلسفة الأمريكية فنجدها فلسفة برجماتية علمية تستهدف المنفعة فحسب.

ولعل هذا التصنيف السابق يشوبه كما أسلفنا نوع من التعسف الفعلى أو الدوجمانية ولكنها خصائص بارزة على العموم.

وجدير بالملاحظة أن الفيلسوف فى عصرنا الحديث لم يعد مستغرقاً فى تأملات فحسب أوفى متاهات بيزنطية بل يدرك تماماً ما يدور من تطور وتحولات ومتغيرات فى العالم والعصر والبيئة الذى يعيشه لذا نجد التجربة والمعرفة والبرهان أساس البناء أو النسق الفلسفى وليست التصورات أو المقولات البعيدة عن الواقع فالحياة توحى للفيلسوف بمذهبه وفلسفته ومعرفته.

وإزاء هذه النظريات الفلسفية والمذاهب الفكرية المتصارعة يتعين علينا التعرف على طبيعتها وأصولها وغايتها فى إطار حياد موضوعى وموقف نقدى لامداحين ولاقداحين.

فليس غريباً فى عصرنا الحديث أن تنشأ تلك التيارات والمذاهب والنظريات الفلسفية التى تحدث دوياً هائلاً فى حياة الإنسان ومن أبرز هذه النزعات الفلسفية الفلسفات الوجودية، وترمى من وراء عرضها فى البرامج الدراسى توضح معنى الوجودية فى ذهن القارئ العربى حتى يكون لديه فكرة موضوعية ونظرة فاحصة قائمة على دراسة وفهم مستير حتى لايكون قبوله لها قائماً على دراسة وفهم مستير حتى لايكون قبوله لها قائماً على

إندفاع أعمى أو تمرد جامح أو على العكس من ذلك نحو رفضها ومعارضتها لمجرد المعارضة فمما لاشك فيه أن الدراسة الفلسفية والمنهج العقلانى يفترض أساساً الموضوعية والحياد والنقد والتأمل.

ويتعين علينا منذ البداية أن نفرق بين الفلسفات الوجودية وبين الفلسفة الوجودية، وذلك أن الفلاسفة الوجوديون يختلفون فى مذاهبهم الوجودية وعلى هذا فالنزعة العامة أو التيار الأساسى هو الوجودية أما المذاهب الفلسفية فينتمى إلى كل فيلسوف وجودى على حدة، كما ينبغى أيضا أن نفرق بين الوجودية وبين فلسفة الوجود. لأن فلسفة الوجود تتعلق بمبحث الوجود أو الأنطولوجيا بينما الفلسفة الوجودية تعنى بالدرجة الأولى مشكلة الإنسان .. وجوده... وحريته.... أما الفلسفة الوجودية فتعنى البحث فى الوجود الخاص من حيث هو كذلك وسنفرد شرحاً لتيار الفلسفة الوجودية من خلال سارتر فيما بعد. وسنتناولها على سبيل المثال لا الحصر .

تعقيب

هناك بعض التساؤلات بصدد تأريخ الفكر الفلسفى عامة والتقسيم العصرى لغصور الفلسفة، كما أن هناك علامات إستفهام حول مسيرة الفلسفة في عالمنا المعاصر فنجد بعض الدعاوى المعارضة لاستمرارية التفكير والتأمل الفلسفى مرجعها بعض آراء العلماء وبعض اللاهوتيين بل تجاوزت الدعوى إلى بعض المشتغلين بالفلسفة أنفسهم، وحجة هؤلاء وهؤلاء أن الفلسفة عبث لاطائل تحته وأنها عديمة الجدوى، ذلك أن رجالات العلم من ناحية ينكرون طبيعة التأمل والتفلسف لاسيما بعد أن أزدهر العلم وأبهر العالم بمخترعاته العلمية، كما أن رجالات الدين من ناحية أخرى وجدوا تصوراً دينياً لفكرة الله والنفس والعالم المثالى كمسلمات دينية وعقائدية فتوقف نتيجة ذلك التساؤل والتأمل فى مثل هذه المسائل والموضوعات.

ومما زاد الأمر غموضاً وتوقيفاً للتأمل والتفلسف دعوى البعض بأن الفلسفة قاصرة على البحث فى الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة.

والحق نقول أن العلماء قد جانبهم الصواب فالعلم بدون منهج ومنطق تصبح نظرياته وفروضه أقرب إلى المعرفة الظنية التى لاترقى إلى اليقين والحقيقة: والدليل على ذلك أن فلسفات العلوم ومناهج البحث هى القاعدة التى ينطلق منها الفكر العلمى منذ أقدم عصوره للآن، أما بالنسبة للاهوتيين فإن المسلمات الدينية فى حاجة إلى تفكير وتأصيل يقبله العقل والأديان جميعها تحض على التفكير والتبصر، أما بالنسبة لبعض المشتغلين بالفلسفة الذين حصروا مباحث وموضوعات الفلسفة فى نطاق ضيق –كاد يتحدد فى نطاق اللغة والتحليل المنطقى– فقد جانبهم الصواب أيضا ذلك أن اللغات

الإنسانية على إختلافها لم تصبح مجرد رمز دون معنى أو دلالة أو محتوى تصورى، كما أن العلاقات النسقية فى سياق التعبير اللغوى لم يخلو من مقولة أو تصور، بل إن العلاقات والروابط بين المفاهيم والكلمات لاتخلو من منطق وفكر. ولذا فالتأمل والتفلسف نزعة أصلية وأصلية فى العقل والوجدان والعمل.

وثمة نقطة جدلية نطرحها للرأى إلا وهى التقسيم الزمنى للفكر وللمدارس الفلسفية والمذاهب التى قالها الفلاسفة. ذلك أن التقسيم العصرى فى حاجة إلى تعديل يستوعب الفكر الفلسفى المتصل بقديمه ووسيطه وحديثة ومعاصره بل ومستقبله، وهذا يؤدى بنا إلى ثورة فكرية فى نطاق الفلسفة والفكر الفلسفى لان طبيعة التساؤل فى الفلسفة حتما تؤدى بنا إلى ما يمكن أن نسميه (بفلسفة الفلسفة) أو (مابعد الفلسفة).

وهناك مسألة أخرى كاد الدارسون للفلسفة أن يأخذوا بها كمسلمة وهى أن بداية التفكير الفلسفى لدى الإنسان يبدأ من حضارة وثقافة اليونان وفى هذا تجاف لينابيع ومصادر الفكر الفلسفى ذاته فالفكر حلقات متتابعة يخضع لعامل الآثر والتأثير ومن ثم فالفكر أو الفلسفة الشرقية وخاصة الحضارات القديمة لم يلق الضوء عليها البتة وآن للمشتغلين بالفلسفة أن يتدارسوا مثل هذه المسألة، أن كثير من آراء الفلاسفة اليونان مأخوذة عن المصريين والحضارات السامية والعربية والهندية والصينية ويتضح ذلك من المقارنات التى نعقدها للمذاهب والمدارس الفلسفية. السابقة على سقراط بل وعن أفلاطون والمدارس المتأخرة بعد أرسطو وحتى العصر الهلينستى ومدرسة الاسكندرية الفلسفية الممثلة فى الأفلوطينية.

ومحتوى هذا الكتاب أنه توقف عند أشهر الآراء والمذاهب والمدارس والفلاسفة من خلال العرض التاريخي النقدى، وإن أغفلنا حصر فلاسفة العصور الحديثة والمعاصرة فليس نتيجة جهل أو تجاهل، ذلك أن مذهب ماركس فى المادية والجدلية التاريخية فى حاجة إلى عرض أوسع وأشمل لتأثيره فى مجتمعات بشرية أخذت فى تطبيقه بحذافيره أو بتعديله كما أن المذهب البرجماتى عند وليم جيمس أيضا فى حاجة إلى تناول أوسع وأشمل لذا لم نضمنه فى محتوى الدراسة.

كما توقفنا عند النزعات الوجودية الممثلة عند سارتر ولم نتجاوزها ذلك لأن مسألة المذهب فى الفلسفة خاصة لدى بعض الفلاسفةن فى الغرب أو شرق فى حاجة إلى تقويم شامل حتى نتكشف الإبداع الفلسفى لدى بعض الفلاسفةن فى الغرب أو فى الشرق، كما أن الحقيقة المتصلة بالعصور الوسيطة وخاصة فيما يتعلق بالفكر الفلسفى العربى الإسلامى وتياراته المختلفة قد أفردنا لها كتاباً آخر تحت مسمى (الثقافة الإسلامية) لما لهذه الحقبة التاريخية من أهمية وإبداع، وبمناسبة ظاهرة الإبداع الفلسفى فى الشرق والغرب نجد خلافاً كبيراً ذلك أن التنظير الفلسفى وإلقاء الضوء على آراء الفلاسفة لم يعد بالنشاط والحيوية التى سادت من قبل، إلا أننا فى نطاق محاولات الإبداع الفلسفى العربى والمصرى نجد أن ثمة محاولات قام بها أصحاب الفكر الفلسفى مع بدايات القرن العشرين، فنجد تيار المدرسة الإسلامية فى مصر والعالم العربى وخاصة عند محمد عبده ومصطفى عبد الرزاق ثم تيار المدرسة العقلية عند أحمد لطفى السيد ويوسف كرم ومدكور وتيار المدرسة الروحية عند عثمان أمين المسمى بالجوانية وتيار الفلسفة الوضعية عند زكى نجيب محمود وتيار الوجودية عند أبو ريان ومدرسته، وتيار

الحياد هريدى وأميره ونازلى وفوقية وحنفى وتيار التصوف الإسلامى عند التفتازانى وتيار الفلسفة العقلانية عند العراقى والطويل والتيار الفلسفى الخالص عند الشنيطى وفؤاد زكريا وغير ذلك من التيارات التى تحتاج لجهد لإلقاء الضوء عليها.

ومما لاشك فيه أن القارئ والدارس لتاريخ الفكروالمذاهب الفلسفية فى حاجة ماسة إلى مرجع مبتسر يلم شتات المذاهب والآراء فى كتاب كهذا الكتاب.

أهم المراجع والمصادر

أولا: المصادر والمراجع العربية :

١- يوسف كرم :

تاريخ الفلسفة اليونانية.

٢- يوسف كرم :

تاريخ الفلسفة الوسيطة.

٣- يوسف كرم :

تاريخ الفلسفة الحديثة.

٤- د. أبو ا لعلا عفيفى :

ترجمة كولبه - المدخل إلى الفلسفة.

٥- د. أبو العلا عفيفى :

ترجمة وولف - فلسفة المحدثين والمعاصرين.

٦- د. محمد على أبو ريان :

تاريخ الفكر الفلسفى عند اليونان جـ١ ، جـ٢ .

٧- د. محمد على أبو ريان :

تاريخ الفكر الفلسفى فى الفلسفة الحديثة.

٨- د. محمد على أبو ريان :

الفلسفة ومباحثها.

٩- د. زكى نجيب محمود :

قصة الفلسفة.

١٠- د. زكى نجيب محمود

المنطق الوضعى.

١١- د. يحى هويدى

مقدمات فى الفلسفة العامة.

١٢- د. يحى هويدى

أضواء على الفلسفة المعاصرة.

١٣- د. توفيق الطويل

أسس الفلسفة.

١٤- د. فتحى الشنيطى

المعرفة.

١٥- د. فتحى الشنيطى

مترجم - وليم جيمس

١٦- د. فتحى الشنيطى

مترجم - ميتافيزيقا الأخلاق كانط

١٧- د. فؤاد الأهوانى

مترجم - مباهج الفلسفة - ول ديورانت.

١٨- د. محمود قاسم

مترجم - اتجاهات الفلسفة المعاصرة - أميل بريبه.

١٩- د. عبد الرحمن بدوى

خريف الفكر اليونانى.

٢٠- د. عبد الرحمن بدوى
أفلاطون.
٢١- د. عبد الرحمن بدوى
أفلوطين عند العرب.
٢٢- د. عبد الرحمن بدوى
أرسطو.
٢٣- د. السيد بدوى
مترجم - فلسفة أوجست كونت.
٢٤- د. على عبد المعطى
قضايا الفلسفة العامة.
٢٥- د. على النشار
مناهج البحث عند مفكرى الاسلام.
٢٦- د. على النشار وآخرين
الأصول الأفلاطونية.
٢٧- د. فؤاد زكريا
كانط.
٢٨- د. عثمان أمين
ديكارت.
٢٩- د. أحمد لطفى السيد
مترجم - السياسة لأرسطو.
٣٠- الأخلاق - مترجم لأرسطو.

٣١- د. زكى نجيب محمود :

خرافة الميتافيزيقا.

٣٢- د. محمد عزيز نظمى سالم

تاريخ المنطق عند العرب.

٣٣- د. محمد عزيز نظمى سالم

المنطق الحديث وفلسفة العلوم.

٣٤- د. محمد عزيز نظمى سالم

المنطق وأشكاله.

٣٥- للمؤلف

تاريخ الفلسفة.

٣٦- للمؤلف

دراسات ومذاهب.

٣٧- للمؤلف

الثقافة والعقبدة الإسلامية

٣٨- للمؤلف

ابراهيم بن سيار النظام والفكر التقدمى فى الإسلام.

٣٩- د. محمد العقيدى

ماهى الابستمولوجيا طبعة بيروت.

٤٠- د. عبد الرحمن بدوى

الفلسفة فى العصور الوسطى.

٤١- د. فتحى الشنيطى
أسس ميتافيزيقا الاخلاق.

٤٢- د. على سامى النشار
مناهج البحث عند مفكرى الإسلام.

ثانيا: المراجع والمصادر الأجنبية:

1 - Ben-Ami scharfstein, philosophy East and West, Oxford 1978.

2- Madkour, Aristote dans le mond Arab.

3- Hamelin, Le systeme d'Aristote.

4- Joad, Guide to philosophy.

5- Oad, Introduction to modern philosophy.

6- B.Russell, history of western philosophy.

7- B.Russell, Problems of philosophy.

8- B.Russell, Outline of philosophy.

9- Locke, Essay concerning Human Understanding.

10- Lalande, Vocabuliare techniquet et critique de la philosophie.

11- Gouhier, La philosophie et son histoire.

12- Jaspers, Introduction a la philosophie.

13- Brehier, Histoire de la philosophie.

14- Decarte, Les méditions metaphysiques.

15- Bacon, Novum Organum.

16- Baudin, Introduction générale à la philosophie.

17- Hegel, La phenomenologie de l'esprit.

18- Morris, Logical positivism, Pragmatism.

19- Thomson, The Atom.

20- Whitehead, science and the modern world.

21- Wittgenstein, Tractatus Logico-philosophicus London 1955.

22- Hampel, Philosophy of natural science.

23- Jevons, Principles of science.

24- Brochard, La theorie du plaisir d' Epicure.

25- Rodier, Etudes de philosophie grecque.

26- Soulier, La doctrine du logos chez philon d'Alexandrie.

27- Burnet, Greek phlosophy.

28- Robin, La pensée grecque.

29- Zeller, Die philosophie der Griechen.

30- Wulf, Histoire de la philosophic medievale.

31- Breasted, Development of Religion and thought in Ancient Egypt.

32- Smith, Religion of Semités.

33- Taylor, Plato.

34- Rodier, Etudes.

35- Whittakr, The neoplatonistom

36- Corbiére, le christiansime et la fin de la philosophie antique.

37- Rochard, la philosophie de Bacon.

38- Delbos, Decartes.

39- Boutroux, L'intellectualisme de Malebrance.

40- Ward, Study of Kant.

41- Hendel, Studies in philosophy of Hume.

42- Russell, Acritical exposition of the philosophy of leibniz.

المحتويات


Bibliotheca Alexandrina
0697257